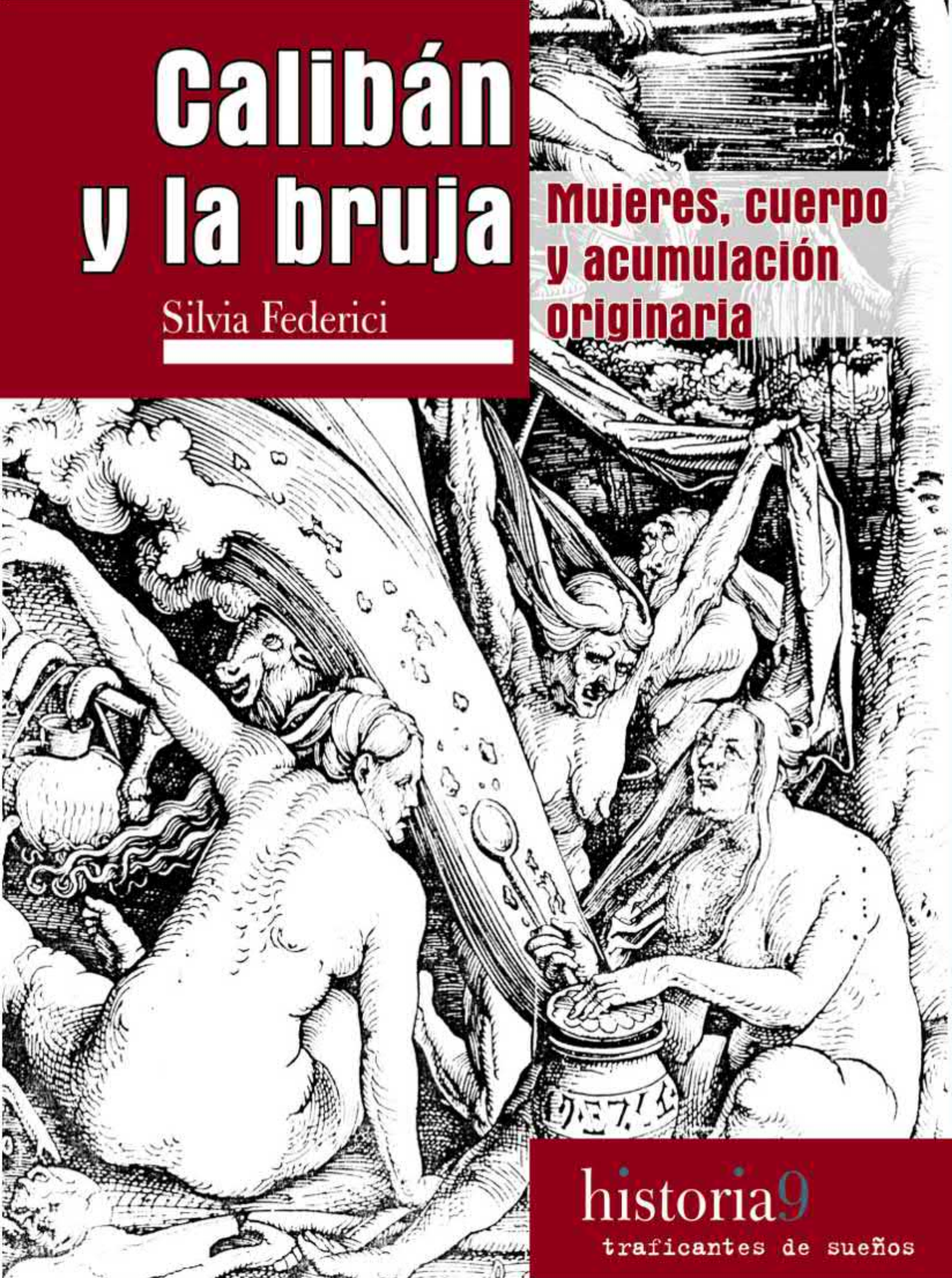

Calibán
y la bruja
Silvia Federici
Mujeres, cuerpo
y acumulación
originaria
historia9
traficantes de sueños

Edición original: *Caliban and the Witch. Women, The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, 2004.

Desde Traficantes de Sueños queremos agradecer a los compañeros y compañeras de Autonomedia la cesión de toda la base gráfica que acompaña este libro.
Título:
Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria
Autora:
Silvia Federici
Traducción:
Verónica Hendel
Leopoldo Sebastián Touza
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños
taller@traficantes.net
Edición:
Mario Sepúlveda Sánchez
Traficantes de Sueños
C/ Embajadores 35, local 6
28012 Madrid
Tlf: 915320928
editorial@traficantes.net
Impresión:
Queimada Gráficas.
C/ Salitre, 15
28012 Madrid
Tlf: 915305211
ISBN: 978-84-96453-51-7
Depósito legal: M-

Calibán y la bruja.
Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva

Silvia Federici

Traducción:
Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza

historia
traficantes de sueños

Agradecimientos

A las numerosas brujas que he conocido en el movimiento feminista y a otras brujas cuyas historias me han acompañado durante más de veinticinco años dejando, sin embargo, un deseo inagotable por contarlas, por hacer que se conozcan, por asegurar que no serán olvidadas.

A nuestro hermano Jonathan Cohen cuyo amor, coraje y comprometida resistencia contra la injusticia me han ayudado a no perder la fe en la posibilidad de cambiar el mundo y en la habilidad de los hombres de hacer suya la lucha por la liberación de la mujeres.

A todas las personas que me han ayudado a producir el presente volumen. Mi agradecimiento a George Caffentzis, con quien he discutido cada aspecto de este libro; a Mitchel Cohen por sus excelentes comentarios, por la edición de parte del manuscrito y por su apoyo entusiasta a este proyecto; a Ousseina Alidou y Maria Sari por hacerme conocer el trabajo de Maryse Condé; a Ferrucio Gambino por señalarme la existencia de la esclavitud en la Italia de los siglos XVII y XVIII; a David Goldstein por el material sobre la *pharmakopeia* de las brujas; a Conrad Herold por sus aportaciones a mi investigación sobre la caza de brujas en Perú; a Massimo de Angelis por dejarme sus escritos sobre acumulación originaria y por el importante debate que sobre este tema ha organizado en *The Commoner*; a Willy Mutunga por el material sobre los aspectos legales de la brujería en África Oriental. Mi agradecimiento a Michaela Brennan y Veena Viswanatha por leer el manuscrito y darme consejo y apoyo. Mi agradecimiento también para Mariarosa Dalla Costa, Nicholas Faraclas, Leopolda Fortunati, Everet Green, Peter Linebaugh, Bene Madunagu, Maria Mies, Ariel Salleh, Hakim Bey. Su trabajo ha sido un punto de referencia para la perpectiva que da forma a *Calibán y la bruja*, aunque puede que no estén de acuerdo con todo lo que he escrito aquí.

Un agradecimiento especial a Jim Fleming, Sue Ann Harkey, Ben Meyers y Enrika Biddle, quienes han dedicado muchas horas de su tiempo a este libro y que, con su paciencia y ayuda, me han ofrecido la posibilidad de terminarlo, a pesar de mis interminables dilaciones.

ÍNDICE



Brujas conjurando la lluvia. Ulrich Molitor, *De Lamiies et Pythonitis Mulieribus* (De hechizeras y adivinas) (1489). Xilografía.

Prefacio

Calibán y la bruja presenta las principales líneas de un proyecto de investigación sobre las mujeres en la «transición» del feudalismo al capitalismo que comencé a mediados de los setenta, en colaboración con la feminista italiana Leopoldina Fortunati. Sus primeros resultados aparecieron en un libro que publicamos en Italia en 1984, *Il Grande Calibano. Storia del corpo social ribelle nella prima fase del capitale* [El gran calibán. Historia del cuerpo social rebelde en la primera fase del capital] (Milán, Franco Agneli).

Mi interés en esta investigación estuvo motivado en origen por los debates que acompañaron el desarrollo del Movimiento Feminista en Estados Unidos, en relación a las raíces de la «opresión» de las mujeres y las estrategias políticas que el propio movimiento debía adoptar en la lucha por su liberación. En ese momento, las principales perspectivas teóricas y políticas desde las que se analizaba la realidad de la discriminación sexual venían propuestas por dos ramas del movimiento de mujeres, principalmente: las feministas radicales y las feministas socialistas. Desde mi punto de vista, sin embargo, ninguna daba una explicación satisfactoria sobre las raíces de la explotación social y económica de las mujeres. En aquel entonces, cuestionaba a las feministas radicales por su tendencia a dar cuenta de la discriminación sexual y el dominio patriarcal a partir de estructuras transhistóricas, que presumiblemente operaban con independencia de las relaciones de producción y de clase. Las feministas socialistas reconocían, en cambio, que la historia de las mujeres no puede separarse de la historia de los sistemas específicos de explotación y otorgaban prioridad, en su análisis, a las mujeres consideradas en tanto trabajadoras en la sociedad capitalista. Pero el límite de su punto de vista, según lo que entendía en ese momento, estaba en su incapacidad de reconocer la esfera de la reproducción como fuente

de creación de valor y explotación, lo que las llevaba a considerar las raíces del diferencial de poder entre mujeres y hombres en la exclusión de las mujeres del desarrollo capitalista —una posición que, una vez más, nos obligaba a basarnos en esquemas culturales para dar cuenta de la supervivencia del sexismo en el universo de las relaciones capitalistas.

Fue en este contexto que tomó forma la idea de bosquejar la historia de las mujeres en la transición del feudalismo al capitalismo. La tesis que inspiró esta investigación fue articulada por Mariarosa dalla Costa y Selma James, así como también por otras activistas del *Wages for Housework Movement* [Movimiento por un Salario para el Trabajo Doméstico], en una serie de documentos muy controvertidos en los años setenta, pero que finalmente reconfiguraron el discurso sobre las mujeres, la reproducción y el capitalismo. Los más influyentes fueron *The Power of Women and the Subversion of the Community* (1971) [El poder de las mujeres y la subversión de la comunidad], de Mariarosa Dalla Costa, y *Sex, Race, and Class* (1975) [Sexo, raza y clase], de Selma James.

Contra la ortodoxia marxista, que explicaba la «opresión» y la subordinación a los hombres como un residuo de las relaciones feudales, Dalla Costa y James defendieron que la explotación de las mujeres había tenido una función central en el proceso de acumulación capitalista, en la medida en que las mujeres han sido las productoras y reproductoras de la mercancía capitalista más esencial: la fuerza de trabajo. Como decía Dalla Costa, el trabajo no-pagado de las mujeres en el hogar fue el pilar sobre el cual se construyó la explotación de los trabajadores asalariados, «la esclavitud del salario», así como también ha sido el secreto de su productividad (1972, 31). De este modo, el diferencial de poder entre mujeres y hombres en la sociedad capitalista no podía atribuirse a la irrelevancia del trabajo doméstico para la acumulación capitalista —lo que venía desmentida por las reglas estrictas que gobernaban las vidas de las mujeres— ni a la supervivencia de esquemas culturales atemporales. Por el contrario, debía interpretarse como el efecto de un sistema social de producción que no reconoce la producción y reproducción del trabajo como una actividad socio-económica y como una fuente de acumulación del capital y, en cambio, la mistifica como un recurso natural o un servicio personal, al tiempo que saca provecho de la condición no-asalariada del trabajo involucrado.

A raíz de la explotación de las mujeres en la sociedad capitalista, la división sexual del trabajo y el trabajo no-pagado realizado por las mujeres, Dalla Costa y James demostraron que era posible trascender

la dicotomía entre el patriarcado y la clase, otorgando al patriarcado un contenido histórico específico. También abrieron el camino para una reinterpretación de la historia del capitalismo y de la lucha de clases desde un punto de vista feminista.

Fue con ese espíritu que Leopoldina Fortunati y yo comenzamos a estudiar aquello que, sólo eufemísticamente, puede describirse como la «transición al capitalismo», y a rastrear una historia que no nos habían enseñado en la escuela, pero que resultaba decisiva para nuestra educación. Esta historia no sólo ofrecía una explicación teórica de la génesis del trabajo doméstico en sus principales componentes estructurales: la separación de la producción y la reproducción, el uso específicamente capitalista del salario para regir el trabajo de los no asalariados y la devaluación de la posición social de las mujeres con el advenimiento del capitalismo. También proveía una genealogía de los conceptos modernos de feminidad y masculinidad que cuestionaba el presupuesto postmoderno de la existencia, en la «cultura occidental», de una predisposición casi ontológica a capturar el género desde oposiciones binarias. Descubrimos que las jerarquías sexuales siempre están al servicio de un proyecto de dominación que sólo puede sustentarse a sí mismo a través de la división, constantemente renovada, de aquéllos a quienes intenta gobernar.

El libro que resultó de esta investigación, *Il Grande Calibano: storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale* (1984), fue un intento de repensar el análisis de la acumulación primitiva de Marx desde un punto de vista feminista. Pero en este proceso, las categorías marxianas que habíamos recibido se demostraron inadecuadas. Entre las «bajas», podemos mencionar la identificación marxiana del capitalismo con el advenimiento del trabajo asalariado y el trabajador «libre», que contribuye a esconder y naturalizar la esfera de la reproducción. *Il Grande Calibano* también implicaba una crítica a la teoría del cuerpo de Michel Foucault. Como señalamos, el análisis de Foucault sobre las técnicas de poder y las disciplinas a las que el cuerpo se ha sujetado ignora el proceso de reproducción, funde las historias femenina y masculina en un todo indiferenciado y se desinteresa por el «disciplinamiento» de las mujeres, hasta tal punto que nunca menciona uno de los ataques más monstruosos contra el cuerpo que haya sido perpetrado en la era moderna: la caza de brujas.

La tesis principal de *Il Grande Calibano* sostenía que, para poder comprender la historia de las mujeres en la transición del feudalismo al capitalismo, debemos analizar los cambios que el capitalismo introdujo

en el proceso de reproducción social y, especialmente, de la reproducción de la fuerza de trabajo. Este libro examina así la reorganización del trabajo doméstico, la vida familiar, la crianza de los hijos, la sexualidad, las relaciones entre hombres y mujeres y la relación entre producción y reproducción en la Europa de los siglos XVI y XVII. Este análisis es reproducido en *Calibán y la bruja*; y sin embargo, el alcance del presente volumen difiere de *Il Grande Calibano* en tanto responde a un contexto social diferente y a un conocimiento cada vez mayor sobre la historia de las mujeres.

Poco tiempo después de la publicación de *Il Grande Calibano*, dejé Estados Unidos y acepté un trabajo como profesora en Nigeria, donde permanecí durante casi tres años. Antes de irme, había enterrado mis papeles en un sótano, creyendo que no los necesitaría durante un tiempo. Sin embargo, las circunstancias de mi estancia en Nigeria no me permitieron olvidarlos. Los años comprendidos entre 1984 y 1986 constituyeron un punto de inflexión para Nigeria, así como para la mayoría de los países africanos. Fueron los años en que, en respuesta a la crisis de la deuda, el gobierno nigeriano entró en negociaciones con el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial; negociaciones que finalmente implicaron la adopción de un programa de ajuste estructural, la receta universal del Banco Mundial para la recuperación económica en todo el planeta.

El propósito declarado del programa consistía en hacer que Nigeria llegase a ser competitiva en el mercado internacional. Pero pronto se vio que esto suponía una nueva ronda de acumulación primitiva y una racionalización de la reproducción social orientada a destruir los últimos vestigios de propiedad comunal y de relaciones comunales, imponiendo de este modo formas más intensas de explotación. Así fue como asistí ante mis ojos al desarrollo de procesos muy similares a los que había estudiado en la preparación de *Il Grande Calibano*. Entre ellos, el ataque a las tierras comunales y una decisiva intervención del Estado (instigada por el Banco Mundial) en la reproducción de la fuerza de trabajo, con el objetivo de regular las tasas de procreación y, en este caso, reducir el tamaño de una población que era considerada demasiado exigente e indisciplinada desde el punto de vista de su inserción propugnada en la economía global. Junto a esas políticas, llamadas de forma adecuada con el nombre de «Guerra Contra la Indisciplina», fui también testigo de la instigación de una campaña misógina que denunciaba la vanidad y las excesivas demandas de las mujeres y del desarrollo

de un candente debate semejante, en muchos sentidos, a las *querelles des femmes* del siglo XVII. Un debate que tocaba todos los aspectos de la reproducción de la fuerza de trabajo: la familia (polígama frente a monógama, nuclear frente a extendida), la crianza de los niños, el trabajo de las mujeres, las identidades masculinas y femeninas y las relaciones entre hombres y mujeres.

En este contexto, mi trabajo sobre la transición adquirió un nuevo sentido. En Nigeria comprendí que la lucha contra el ajuste estructural formaba parte de una larga lucha contra la privatización y el «cercamiento», no sólo de las tierras comunales sino también de las relaciones sociales, que data de los orígenes del capitalismo en Europa y América en el siglo XVI. También comprendí cuán limitada era la victoria que la disciplina de trabajo capitalista había obtenido en este planeta, y cuanta gente ve aún su vida de una forma radicalmente antagónica a los requerimientos de la producción capitalista. Para los impulsores del desarrollo, las agencias multinacionales y los inversores extranjeros, éste era y sigue siendo el problema de lugares como Nigeria. Pero para mí fue una gran fuente de fortaleza, en la medida en que demostraba que, a nivel mundial, todavía existen fuerzas extraordinarias que enfrentan la imposición de una forma de vida concebida exclusivamente en términos capitalistas. La fortaleza que obtuve, también estuvo vinculada a mi encuentro con Mujeres en Nigeria [*Women in Nigeria*, WIN], la primera organización feminista de ese país, que me permitió entender mejor las luchas que las mujeres nigerianas han llevado adelante para defender sus recursos y rechazar el nuevo modelo patriarcal que se les impone, ahora promovido por el Banco Mundial.

A fines de 1986 la crisis de la deuda había alcanzado a las instituciones académicas y, como ya no podía mantenerme, abandoné Nigeria en cuerpo aunque no en espíritu. La preocupación por los ataques efectuados contra el pueblo nigeriano nunca me abandonó. De este modo, el deseo de volver a estudiar «la transición al capitalismo» me ha acompañado desde mi retorno. En un principio, había leído los sucesos nigerianos a través del prisma de la Europa del siglo XVI. En Estados Unidos, fue el proletariado nigeriano lo que me hizó retornar a las luchas por lo común y al sometimiento capitalista de las mujeres, dentro y fuera de Europa. Al regresar, también comencé a enseñar en un programa interdisciplinario en el que debía hacer frente a un tipo distinto de «cercamiento»: el cercamiento del saber, es decir, la creciente pérdida, entre las nuevas generaciones, del sentido histórico de nuestro

pasado común. Es por eso que en *Calibán y la bruja* reconstruyo las luchas anti-feudales de la Edad Media y las luchas con las que el proletariado europeo resistió a la llegada del capitalismo. Mi objetivo no es sólo poner a disposición de los no especialistas las pruebas en las que se sustenta mi análisis, sino revivir entre las generaciones jóvenes la memoria de una larga historia de resistencia que hoy corre el peligro de ser borrada. Preservar esta memoria es crucial si hemos de encontrar una alternativa al capitalismo. Esta posibilidad dependerá de nuestra capacidad de oír las voces de aquéllos que han recorrido caminos similares.



Mujer llevando una canasta de espinacas. En la Edad Media las mujeres cultivaban a menudo huertas donde plantaban hierbas medicinales. Su conocimiento de las propiedades de las hierbas es uno de los secretos que han sido transmitidos de generación en generación. Italiano (c. 1385).

Introducción

Desde Marx, estudiar la génesis del capitalismo ha sido un paso obligado para aquellos activistas y académicos convencidos de que la primera tarea en la agenda de la humanidad es la construcción de una alternativa a la sociedad capitalista. No sorprende que cada nuevo movimiento revolucionario haya regresado a la «transición al capitalismo», aportándole las perspectivas de nuevos sujetos sociales y descubriendo nuevos terrenos de explotación y resistencia.[1] Si bien este libro está concebido dentro de esa tradición, hay dos consideraciones en particular que también lo han motivado.

En primer lugar, un deseo de repensar el desarrollo del capitalismo desde un punto de vista feminista, evitando las limitaciones de una «historia de las mujeres» separada del sector masculino de la clase trabajadora. El título *Calibán y la bruja*, inspirado en *La Tempestad* de Shakespeare, refleja este esfuerzo. En mi interpretación, sin embargo, Calibán no sólo representa al rebelde anticolonial cuya lucha resuena en la literatura caribeña contemporánea, sino que también constituye un símbolo para el proletariado mundial y, más específicamente, para el cuerpo proletario como terreno e instrumento de resistencia a la lógica del capitalismo. Más importante aún, la figura de la bruja, que en

1 El estudio de la transición al capitalismo tiene una larga historia, que no por casualidad coincide con la de los principales movimientos políticos de este siglo. Historiadores marxistas como Maurice Dobb, Rodney Hilton y Christopher Hill (1953) revisitaron la «transición» en los años cuarenta y cincuenta, después de los debates generados por la consolidación de la Unión Soviética, la emergencia de los Estados socialistas en Europa y en Asia y lo que en ese momento aparecía como la inminente crisis capitalista. La «transición» fue, de nuevo, revisitada en 1960 por los teóricos tercermundistas (Samir Amin, André Gunder Frank), en el contexto de los debates del momento sobre el neo-colonialismo, el «subdesarrollo» y el «intercambio desigual» entre el «Primer» y el «Tercer» mundo.

La Tempestad se encuentra confinada a un segundo plano, se ubica en este libro en el centro de la escena, en tanto encarnación de un mundo de sujetos femeninos que el capitalismo no ha destruido: la hereje, la curandera, la esposa desobediente, la mujer que se anima a vivir sola, la mujer *obeah* que envenenaba la comida del amo e inspiraba a los esclavos a rebelarse.

La segunda motivación de este libro ha sido, con la nueva expansión de las relaciones capitalistas, el retorno a nivel mundial de un conjunto de fenómenos que usualmente venían asociados a la génesis del capitalismo. Entre ellos se encuentra una nueva serie de «cercamientos» que han expropiado a millones de productores agrarios de su tierra, además de la pauperización masiva y la criminalización de los trabajadores, por medio de políticas de encarcelamiento que nos recuerdan al «Gran Confinamiento» descrito por Michel Foucault en su estudio sobre la historia de la locura. También hemos sido testigos del desarrollo mundial de nuevos movimientos de diáspora acompañados por la persecución de lo trabajadores migrantes. Algo que nos recuerda, una vez más, las «Leyes Sangrientas» introducidas en la Europa de los siglos XVI y XVII con el objetivo de poner a los «vagabundos» a disposición de la explotación local. Aún más importante para este libro ha sido la intensificación de la violencia contra las mujeres, e incluso en algunos países (como, por ejemplo, Sudáfrica y Brasil) el retorno de la caza de brujas.

¿Por qué, después de 500 años de dominio del capital, a comienzos del tercer milenio aún hay trabajadores que son masivamente definidos como pobres, brujas y bandoleros? ¿De qué manera se relacionan la expropiación y la pauperización con el permanente ataque contra las mujeres? ¿Qué podemos aprender acerca del despliegue capitalista, pasado y presente, cuando es examinado desde una perspectiva feminista?

Con estas preguntas en mente he vuelto a analizar la «transición» del feudalismo al capitalismo desde el punto de vista de las mujeres, el cuerpo y la acumulación primitiva. Cada uno de estos conceptos hace referencia a un marco conceptual que sirve de punto de referencia para este trabajo: el feminista, el marxista y el foucaultiano. Por eso, voy a comenzar esta introducción con algunas observaciones sobre la relación entre mi propia perspectiva de análisis y cada una de estos marcos de referencias.

La «acumulación primitiva» es un término usado por Marx en el Tomo I de *El Capital* con el fin de caracterizar el proceso político en el que se sustenta el desarrollo de las relaciones capitalistas. Se trata de

un término útil en la medida que nos proporciona un denominador común que permite conceptualizar los cambios, producidos por la llegada del capitalismo en las relaciones económicas y sociales. Su importancia yace, especialmente, en el hecho de que Marx trate la «acumulación primitiva» como un proceso fundacional, lo que revela las condiciones estructurales que hicieron posible la sociedad capitalista. Esto nos permite leer el pasado como algo que sobrevive en el presente, una consideración esencial para el uso del término en este trabajo.

Sin embargo, mi análisis se aparta del de Marx por dos vías distintas. Si Marx examina la acumulación primitiva desde el punto de vista del proletariado asalariado de sexo masculino y el desarrollo de la producción de mercancías, yo la examino desde el punto de vista de los cambios que introduce en la posición social de las mujeres y en la producción de la fuerza de trabajo.[2] De aquí que mi descripción de la acumulación primitiva incluya una serie de fenómenos que están ausentes en Marx y que, sin embargo, son extremadamente importantes para la acumulación capitalista. Éstos incluyen: i) el desarrollo de una nueva división sexual del trabajo que somete el trabajo femenino y la función reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo; ii) la construcción de un nuevo orden patriarcal, basado en la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado y su subordinación a los hombres; iii) la mecanización del cuerpo proletario y su transformación, en el caso de las mujeres, en una máquina de producción de nuevos trabajadores. Y lo que es más importante, he situado en el centro de este análisis de la acumulación primitiva las cacerías de brujas de los siglos XVI y XVII; sostengo aquí que la persecución de brujas, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, fue tan importante para el desarrollo del capitalismo como la colonización y como la expropiación del campesinado europeo de sus tierras.

Este análisis se diferencia también del de Marx en su evaluación del legado y de la función de la acumulación primitiva. Si bien Marx era agudamente consciente del carácter criminal del desarrollo capitalista —su historia, declaró, «está escrita en los anales de la humanidad con letras de fuego y sangre»— no cabe duda de que lo consideraba como un paso necesario en el proceso de liberación humana. Creía que acababa con la propiedad en pequeña escala e incrementaba (hasta un

2 Estas dos realidades están estrechamente conectadas en este análisis, ya que en el capitalismo la reproducción generacional de los trabajadores y la regeneración cotidiana de su capacidad de trabajo se han convertido en un «trabajo de mujeres», si bien mistificado, por su condición no-asalariada, como servicio personal e incluso como recurso natural.

grado no alcanzado por ningún otro sistema económico) la capacidad productiva del trabajo, creando las condiciones materiales para liberar a la humanidad de la escasez y la necesidad. También suponía que la violencia que había presidido las primeras fases de la expansión capitalista retrocedería con la maduración de las relaciones capitalistas; a partir de ese momento la explotación y el disciplinamiento del trabajo serían logradas fundamentalmente a través del funcionamiento de las leyes económicas (Marx, [1867] 1909, T. I). En esto estaba profundamente equivocado. Cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación primitiva, lo que demuestra que la continua expulsión de los campesinos de la tierra, la guerra y el saqueo a escala global y la degradación de las mujeres son condiciones necesarias para la existencia del capitalismo en cualquier época.

Debería agregar que Marx nunca podría haber supuesto que el capitalismo allanaba el camino hacia la liberación humana si hubiera mirado su historia desde el punto de vista de las mujeres. Esta historia enseña que, aun cuando los hombres alcanzaron un cierto grado formal de libertad, las mujeres siempre fueron tratadas como seres socialmente inferiores, explotadas de un modo similar a formas de esclavitud. «Mujeres», entonces, en el contexto de este libro, significa no sólo una historia oculta que necesita hacerse visible, sino una forma particular de explotación y, por lo tanto, una perspectiva especial desde la cual reconsiderar la historia de las relaciones capitalistas.

Este proyecto no es nuevo. Desde el comienzo del Movimiento Feminista las mujeres han vuelto una y otra vez sobre la «transición al capitalismo», aun cuando no siempre lo hayan reconocido. Durante cierto tiempo, el marco principal que configuraba la historia de las mujeres fue de carácter cronológico. La designación más común que han utilizado las historiadoras feministas para describir el periodo de transición ha sido el de «la temprana modernidad europea», que, dependiendo de la autora, podía designar el siglo XIII o el XVII.

En los años ochenta, sin embargo, aparecieron una serie de trabajos que asumieron una perspectiva más crítica. Entre éstos estaban los ensayos de Joan Kelly sobre el Renacimiento y las *Querelles des femmes. The Death of Nature* [*Querelles des femmes*. La muerte de la naturaleza] (1981) de Carolyn Merchant, *L'Arcano della Riproduzione* (1981) [El arcano de la reproducción] de Leopoldina Fortunati, *Working Women in Renaissance Germany* (1986) [Mujeres trabajadoras en el Renacimiento

alemán] y *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986) [Patriarcado y acumulación a escala global] de Maria Mies. A estos trabajos debemos agregar una gran cantidad de monografías que a lo largo de las últimas dos décadas han reconstruido la presencia de las mujeres en las economías rural y urbana de la Europa medieval y moderna, así como la vasta literatura y el trabajo de documentación que se ha realizado sobre la caza de brujas y las vidas de las mujeres en la América pre-colonial y de las islas del Caribe. Entre estas últimas, quiero recordar especialente *The Moon, The Sun, and the Witches* (1987) [La luna, el sol y las brujas] de Irene Silverblatt, el primer informe sobre la caza de brujas en el Perú colonial y *Natural Rebels. A Social History of Barbados* (1995) [Rebeldes naturales. Una historia social de Barbados] de Hilary Beckles que, junto con *Slave Women in Caribbean Society: 1650-1838* (1990) [Mujeres esclavas en la sociedad caribeña (1650-1838)] de Barbara Bush, se encuentran entre los textos más importantes que se han escrito sobre la historia de las mujeres esclavizadas en las plantaciones del Caribe.

Esta producción académica ha confirmado que la reconstrucción de la historia de las mujeres o la mirada de la historia desde un punto de vista femenino implica una redefinición de las categorías históricas aceptadas, que visibilice las estructuras ocultas de dominación y explotación. De este modo, el ensayo de Kelly, «Did Women have a Renaissance?» (1984) [¿Tuvieron las mujeres un Renacimiento?], debilitó la periodización histórica clásica que celebra el Renacimiento como un ejemplo excepcional de hazaña cultural. *Querelles des femmes. The Death of Nature* de Carolyn Merchant cuestionó la creencia en el carácter socialmente progresista de la revolución científica, al defender que el advenimiento del racionalismo científico produjo un desplazamiento cultural desde un paradigma orgánico hacia uno mecánico que legitimó la explotación de las mujeres y de la naturaleza.

De especial importancia ha sido *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* de Maria Mies, un trabajo ya clásico que reexamina la acumulación capitalista desde un punto de vista no-eurocéntrico, y que al conectar el destino de las mujeres en Europa al de los súbditos coloniales de dicho continente brinda una nueva comprensión del lugar de las mujeres en el capitalismo y en el proceso de globalización.

Calibán y la bruja se basa en estos trabajos y en los estudios contenidos en *Il Grande Calibano* (analizado en el Prefacio). Sin embargo, su alcance histórico es más amplio, en tanto que el libro conecta el desarrollo del capitalismo con la crisis de reproducción y las luchas

sociales del periodo feudal tardío, por un lado, y con lo que Marx define como la «formación del proletariado», por otro. En este proceso, el libro aborda una serie de preguntas históricas y metodológicas que han estado en el centro del debate sobre la historia de las mujeres y de la teoría feminista.

La pregunta histórica más importante que aborda este libro es la de cómo explicar la ejecución de cientos de miles de «brujas» a comienzos de la era moderna y por qué el capitalismo surge mientras está en marcha esta guerra contra las mujeres. Las académicas feministas han desarrollado un esquema que arroja bastante luz sobre la cuestión. Existe un acuerdo generalizado sobre el hecho de que la caza de brujas trató de destruir el control que las mujeres habían ejercido sobre su función reproductiva y que sirvió para allanar el camino al desarrollo de un régimen patriarcal más opresivo. Se defiende también que la caza de brujas estaba arraigada en las transformaciones sociales que acompañaron el surgimiento del capitalismo. Sin embargo, las circunstancias históricas específicas bajo las cuales la persecución de brujas se desarrolló y las razones por las que el surgimiento del capitalismo exigió un ataque genocida contra las mujeres aún no han sido investigadas. Ésta es la tarea que emprendo en *Calibán y la bruja*, comenzando por el análisis de la caza de brujas en el contexto de la crisis demográfica y económica de los siglos XVI y XVII y las políticas de tierra y trabajo de la era mercantilista. Mi trabajo constituye aquí tan sólo un esbozo de la investigación que sería necesaria a fin de clarificar las conexiones mencionadas y, especialmente, la relación entre la caza de brujas y el desarrollo contemporáneo de una nueva división sexual del trabajo que confina a las mujeres al trabajo reproductivo. Sin embargo, es conveniente demostrar que la persecución de las brujas (al igual que la trata de esclavos y los cercamientos) constituyó un aspecto central de la acumulación y la formación del proletariado moderno, tanto en Europa como en el «Nuevo Mundo».

Hay otros modos en los que *Calibán y la bruja* dialoga con la «historia de las mujeres» y la teoría feminista. En primer lugar, confirma que «la transición al capitalismo» es una cuestión primordial para teoría feminista, ya que la redefinición de las tareas productivas y reproductivas y de las relaciones hombre-mujer en este periodo, que fue realizada con la máxima violencia e intervención estatal, no dejan dudas sobre el carácter construido de los roles sexuales en la sociedad capitalista. El análisis que aquí se propone nos permite trascender también la dicotomía entre «género» y «clase». Si es cierto que en la sociedad capitalista la identidad

sexual se convirtió en el soporte específico de las funciones del trabajo, el género no debería ser considerado una realidad puramente cultural sino que debería ser tratado como una especificación de las relaciones de clase. Desde este punto de vista, los debates que han tenido lugar entre las feministas postmodernas acerca de la necesidad de deshacerse de las «mujeres» como categoría de análisis y definir al feminismo en términos puramente agonísticos, han estado mal orientados. Para decirlo de otra manera: si en la sociedad capitalista la «feminidad» se ha constituido como una función-trabajo que oculta la producción de la fuerza de trabajo bajo la cobertura de un destino biológico, la «historia de las mujeres» es la «historia de las clases» y la pregunta que debemos hacernos es si se ha trascendido la división sexual del trabajo que ha producido ese concepto en particular. En caso de que la respuesta sea negativa (tal y como ocurre cuando consideramos la organización actual del trabajo reproductivo), entonces «mujeres» es una categoría de análisis legítima, y las actividades asociadas a la «reproducción» siguen siendo un terreno de lucha fundamental para las mujeres —como lo eran para el movimiento feminista de los años setenta— y un nexo de unión con la historia de las brujas.

Otra pregunta que analiza *Calibán y la bruja* es la que plantean las perspectivas opuestas que ofrecen los análisis feministas y foucaultianos sobre el cuerpo, tal y como son usados en la interpretación de la historia del desarrollo capitalista. Desde los comienzos del Movimiento de Mujeres, las activistas y teóricas feministas han visto el concepto de «cuerpo» como una clave para comprender las raíces del dominio masculino y de la construcción de la identidad social femenina. Más allá de las diferencias ideológicas, han llegado a la conclusión de que la categorización jerárquica de las facultades humanas y la identificación de las mujeres con una concepción degradada de la realidad corporal ha sido históricamente instrumental a la consolidación del poder patriarcal y a la explotación masculina del trabajo femenino. De este modo, los análisis de la sexualidad, la procreación y la maternidad se han puesto en el centro de la teoría feminista y de la historia de las mujeres. En particular, las feministas han sacado a la luz y han denunciado las estrategias y la violencia por medio de las cuales los sistemas de explotación, centrados en los hombres, han intentado disciplinar y apropiarse del cuerpo femenino, poniendo de manifiesto que los cuerpos de las mujeres han constituido los principales objetivos —lugares privilegiados— para el despliegue de las técnicas de poder y de las relaciones de poder. Efectivamente, la enorme cantidad de estudios feministas que se han producido desde principios de los años setenta acerca del control ejercido sobre la función reproductiva de las mujeres, los efectos

de las violaciones y el maltrato y la imposición de la belleza como una condición de aceptación social, constituyen una enorme contribución al discurso sobre el cuerpo en nuestros tiempos, y señalan la errónea percepción, tan frecuente entre los académicos, que atribuye su descubrimiento a Michel Foucault.

Partiendo de un análisis de la «política del cuerpo», las feministas no sólo han revolucionado el discurso filosófico y político contemporáneo sino que también han comenzado a revalorizar el cuerpo. Éste ha sido un paso necesario tanto para confrontar la negatividad que acarrea la identificación de feminidad con corporalidad, como para crear una visión más holística de qué significa ser un ser humano.[3] Esta valorización ha

---

3 No sorprende que la valoración del cuerpo haya estado presente en casi toda la literatura de la «segunda ola» del feminismo del siglo XX, tal y como ha sido caracterizada la literatura producida por la revuelta anticolonial y por los descendientes de los esclavos africanos. En este terreno, cruzando grandes fronteras geográficas y culturales, *A Room of One´s Own* [Una habitación propia] (1929), de Virginia Woolf, anticipó *Cahier d´un retour au pays natal* [Cuadernos del retorno a un país natal] (1938) de Aimé Cesaire, cuando regaña a su audiencia femenina y, por detrás, al mundo femenino, por no haber logrado producir otra cosa que niños.

Jóvenes, diría que […] ustedes nunca han hecho un descubrimiento de cierta importancia. Nunca han hecho temblar a un imperio o conducido un ejército a la batalla. Las obras de Shakesperare no son suyas […] ¿Qué excusa tienen? Está bien para ustedes decir, señalando las calles y las plazas y las selvas del mundo plagadas de habitantes negros y blancos y de color café […] hemos estado haciendo otro trabajo. Sin él, esos mares no serían navegados y esas tierras fértiles serían un desierto. Hemos alzado y criado y enseñado, tal vez hasta la edad de seis o siete, a los mil seiscientos veintitrés millones de seres humanos que, de acuerdo a las estadísticas, existen, algo que, aun cuando algunas hayan tenido ayuda, requiere tiempo (Woolf, 1929: 112).

Esta capacidad de subvertir la imagen degradada de la feminidad, que ha sido construida a través de la identificación de las mujeres con la naturaleza, la materia, lo corporal, es la potencia del «discurso feminista sobre el cuerpo» que trata de desenterrar lo que el control masculino de nuestra realidad corporal ha sofocado. Sin embargo, es una ilusión concebir la liberación femenina como un «retorno al cuerpo». Si el cuerpo femenino —como discuto en este trabajo— es un significante para el campo de actividades reproductivas que ha sido apropiado por los hombres y el Estado y convertido en un instrumento de producción de fuerza de trabajo (con todo lo que esto supone en términos de reglas y regulaciones sexuales, cánones estéticos y castigos), entonces el cuerpo es el lugar de una alienación fundamental que puede superarse sólo con el fin de la disciplina-trabajo que lo define.

Esta tesis se verifica también para los hombres. La descripción de un trabajador que se siente a gusto sólo en sus funciones corporales hecha por Marx ya intuía este hecho. Marx, sin embargo, nunca expuso la magnitud del ataque al que el cuerpo masculino estaba sometido con el advenimiento del capitalismo. Irónicamente, al igual que Michel Foucault, Marx enfatizó también la productividad del trabajo al que los trabajadores están subordinados —una productividad que para él es la condición para el futuro dominio de la sociedad por los trabajadores. Marx no observó que el desarrollo de las potencias industriales de los trabajadores fue a costa del subdesarrollo de sus poderes como individuos sociales, aunque reconociese que los trabajadores en la sociedad capitalista están tan alienados de su trabajo, de sus relaciones con otros y de los productos de su trabajo como para estar dominados por éstos como si se tratara de una fuerza ajena.

tomado varios perfiles, desde la búsqueda de formas de saber no dualistas hasta el intento (con feministas que ven la «diferencia» sexual como un valor positivo) de desarrollar un nuevo tipo de lenguaje y de «[repensar] las raíces corporales de la inteligencia humana».[4] Tal y como ha señalado Rosi Braidotti, el cuerpo que se reclama no ha de entenderse nunca como algo biológicamente dado. Sin embargo, eslóganes como «recuperar la posesión del cuerpo» o «hacer hablar al cuerpo»[5] han sido criticados por teóricos postestructuralistas y foucaultianos que rechazan como ilusorio cualquier llamamiento a la liberación de los instintos. Por su parte, las feministas han acusado al discurso de Foucault sobre la sexualidad de omitir la diferenciación sexual, al mismo tiempo que se apropiaba de muchos saberes desarrollados por el Movimiento Feminista. Esta crítica es bastante acertada. Más aún, Foucault está tan intrigado por el carácter «productivo» de las técnicas de poder de las que el cuerpo ha sido investido, que su análisis deja prácticamente fuera cualquier crítica de las relaciones de poder. El carácter casi defensivo de la teoría de Foucault sobre el cuerpo se ve acentuado por el hecho de que considera al cuerpo como algo constituido puramente por prácticas discursivas y de que está más interesado en describir cómo se despliega el poder que en identificar su fuente. Así, el Poder que produce al cuerpo aparece como una entidad autosuficiente, metafísica, ubicua, desconectada de las relaciones sociales y económicas, y tan misteriosa en sus variaciones como un Fuerza Motriz divina.

¿Puede un análisis de la transición al capitalismo y de la acumulación primitiva ayudarnos a ir más allá de estas alternativas? Creo que sí. Con respecto al enfoque feminista, nuestro primer paso debe ser documentar las condiciones sociales e históricas bajo las cuales el cuerpo se tornado elemento central y esfera de actividad definitiva para la constitución de la feminidad. En esta línea, *Calibán y la bruja* muestra que, en la sociedad capitalista, el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia, en la misma medida en que el cuerpo femenino ha sido

---

4 Braidotti (1991: 219). Para una discusión del pensamiento feminista sobre el cuerpo, veáse EcoFeminism as Politics [El ecofeminismo como política] (1997), de Ariel Salleh, especialmente los capítulos 3, 4 y 5; y Patterns of Dissonance [Patrones de disonancia] (1991), de Rosi Braidotti, especialmente la sección titulada «Repossessing the Body: A Timely Project» (219-24).

5 Me estoy refiriendo aquí al proyecto de *ècriture feminine*, una teoría y movimiento literarios que se desarrollaron en Francia en la década 1970 entre las feministas estudiosas del psicoanálisis lacaniano que trataban de crear un lenguaje que expresara la especificidad del cuerpo femenino y la subjetividad femenina (Braidotti, *ibidem*).

apropiado por el Estado y los hombres, forzado a funcionar como un medio para la reproducción y la acumulación de trabajo. En este sentido, es bien merecida la importancia que ha adquirido el cuerpo, en todos sus aspectos —maternidad, parto, sexualidad—, tanto dentro de la teoría feminista como en la historia de las mujeres. *Calibán y la bruja* corrobora también el saber feminista que se niega a identificar el cuerpo con la esfera de lo privado y, en esa línea, habla de una «política del cuerpo». Más aún, explica cómo para las mujeres el cuerpo puede ser tanto una fuente de identidad como una prisión y por qué tiene tanta importancia para las feministas y, a la vez, resulta tan problemático su valoración.

En cuanto a la teoría de Foucault, la historia de la acumulación primitiva ofrece muchos contraejemplos, demostrando que sólo puede defenderse al precio de realizar omisiones históricas extraordinarias. La más obvia es la omisión de la caza de brujas y el discurso sobre la demonología en su análisis sobre el disciplinamiento del cuerpo. De haber sido incluidas, sin lugar a dudas hubieran inspirado otras conclusiones. Puesto que ambas demuestran el carácter represivo del poder desplegado contra las mujeres, y lo inverosímil de la complicidad y la inversión de roles que Foucault, en su descripción de la dinámica de los micropoderes, imagina que existen entre las víctimas y sus perseguidores.

El estudio de la caza de brujas también desafía la teoría de Foucault relativa al desarrollo del «biopoder», despojándola del misterio con el que cubre la emergencia de este régimen. Foucault registra la mutación —suponemos que en la Europa del siglo XVIII— desde un tipo de poder construido sobre el derecho de matar, hacia un poder diferente que se ejerce a través de la administración y promoción de las fuerzas vitales, como el crecimiento de la población. Pero no ofrece pistas sobre sus motivaciones. Sin embargo, si ubicamos esta mutación en el contexto del surgimiento del capitalismo el enigma se desvanece: la promoción de las fuerzas de la vida no resulta ser más que el resultado de una nueva preocupación por la acumulación y la reproducción de la fuerza de trabajo. También podemos observar que la promoción del crecimiento poblacional por parte del Estado puede ir de la mano de una destrucción masiva de la vida; pues en muchas circunstancias históricas —como, por ejemplo, la historia de la trata de esclavos— una es condición de la otra. Efectivamente, en un sistema donde la vida está subordinada a la producción de ganancias, la acumulación de fuerza de trabajo sólo puede lograrse con el máximo de violencia para que, en palabras de Maria Mies, la violencia misma se transforme en la fuerza más productiva.

Para concluir, lo que Foucault habría aprendido si en su *Historia de la sexualidad* (1978) hubiera estudiado la caza de brujas en lugar de concentrarse en la confesión pastoral, es que esa historia no puede escribirse desde el punto de vista de un sujeto universal, abstracto, asexual. Más aún, habría reconocido que la tortura y la muerte pueden ponerse al servicio de la «vida» o, mejor, al servicio de la producción de la fuerza de trabajo, dado que el objetivo de la sociedad capitalista es transformar la vida en capacidad para trabajar y en «trabajo muerto».[6]

Desde este punto de vista, la acumulación primitiva ha sido un proceso universal en cada fase del desarrollo capitalista. No es casualidad que su ejemplo histórico originario haya sedimentado estrategias que ante cada gran crisis capitalista han sido relanzadas, de diferentes maneras, con el fin de abaratar el coste del trabajo y esconder la explotación de las mujeres y los sujetos coloniales.

Esto es lo que ocurrió en el siglo XIX, cuando las respuestas al surgimiento del socialismo, la Comuna de París y la crisis de acumulación de 1873 fueron la «Pelea por África» y la invención de la familia nuclear en Europa, centrada en la dependencia económica de las mujeres a los hombres —seguida de la expulsión de las mujeres de los puestos de trabajo remunerados. Esto es también lo que ocurre en la actualidad, cuando una nueva expansión del mercado de trabajo está intentando devolvernos atrás en el tiempo en relación con la lucha anticolonial y las luchas de otros sujetos rebeldes —estudiantes, feministas, obreros industriales— que en los años sesenta y setenta debilitaron la división sexual e internacional del trabajo.

No sorprende, entonces, que la violencia a gran escala y la esclavitud hayan estado a la orden del día, del mismo modo en que lo estaban en el periodo de «transición», con la diferencia de que hoy los conquistadores son los oficiales del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, que todavía predican sobre el valor de un centavo a las mismas poblaciones a las que las potencias mundiales dzominantes han robado y pauperizado durante siglos. Una vez más, mucha de la violencia desplegada está dirigida contra las mujeres, porque, en la era del ordenador, la conquista del cuerpo femenino sigue siendo una precondición para la acumulación de trabajo y riqueza, tal y como lo demuestra la inversión institucional en el desarrollo de nuevas tecnologías reproductivas que, más que nunca, reducen a las mujeres a meros vientres.

6 El «trabajo muerto» es el trabajo ya realizado que queda objetivado en los medios de producción. Según Marx el «trabajo muerto» depende de la capacidad humana presente («trabajo vivo»), pero el capital es «trabajo muerto» que subordina y explota esa capacidad (Marx, 2006, T. I). [N. del E.]

También la «feminización de la pobreza» que ha acompañado la difusión de la globalización adquiere un nuevo significado cuando recordamos que éste fue el primer efecto del desarrollo del capitalismo sobre las vidas de las mujeres.

Efectivamente, la lección política que podemos aprender de *Calibán y la bruja* es que el capitalismo, en tanto sistema económico-social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo. El capitalismo debe justificar y mistificar las contradicciones incrustadas en sus relaciones sociales —la promesa de libertad frente a la realidad de la coacción generalizada y la promesa de prosperidad frente a la realidad de la penuria generalizada— denigrando la «naturaleza» de aquéllos a quienes explota: mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos africanos, inmigrantes desplazados por la globalización.

En el corazón del capitalismo no sólo encontramos una relación simbiótica entre el trabajo asalariado-contractual y la esclavitud sino también, y en relación con ella, podemos detectar la dialéctica que existe entre acumulación y destrucción de la fuerza de trabajo, tensión por la que las mujeres han pagado el precio más alto, con sus cuerpos, su trabajo, sus vidas.

Resulta, por lo tanto, imposible asociar el capitalismo con cualquier forma de liberación o atribuir la longevidad del sistema a su capacidad de satisfacer necesidades humanas. Si el capitalismo ha sido capaz de reproducirse, ello sólo se debe al entramado de desigualdades que ha construido en el cuerpo del proletariado mundial y a su capacidad de globalizar la explotación. Este proceso sigue desplegándose ante nuestros ojos, tal y como lo ha hecho a lo largo de los últimos 500 años.

La diferencia radica en que hoy en día la resistencia al capitalismo también ha alcanzado una dimensión global.

1. El mundo entero necesita una sacudida.
Los movimientos sociales y la crisis política en la Europa medieval

El mundo deberá sufrir una gran sacudida. Se dará una situación tal que los impíos serán expulsados de sus lugares y los oprimidos se alzarán.

Thomas Müntzer, *Open Denial of the False Belief of the Godless World on the Testimony of the Gospel of Luke, Presented to Miserable and Pitiful Christendom in Memory of its Error*, 1524.

No se puede negar que después de siglos de lucha la explotación continúa existiendo. Sólo que su forma ha cambiado. El plustrabajo extraído aquí y allá por los actuales amos del mundo no es menor, en proporción, a la cantidad total de trabajo, que el plustrabajo que se extraía hace mucho tiempo. Pero el cambio en las condiciones de explotación no es insignificante […] Lo que importa es la historia, el deseo de liberación […]

Pierre Dockes , *Medieval Slavery and Liberation*, 1982.

Introducción

Una historia de las mujeres y de la reproducción en la «transición al capitalismo» debe comenzar con las luchas que libró el proletariado medieval —pequeños agricultores, artesanos, jornaleros— contra el poder feudal en todas sus formas. Sólo si evocamos estas luchas, con su rica carga de demandas, aspiraciones sociales y políticas y prácticas antagónicas, podemos comprender el papel que jugaron las mujeres en la crisis del feudalismo y los motivos por los que su poder debía ser

destruido a fin de que se desarrollara el capitalismo, tal y como ocurrió con la persecución de las brujas durante tres siglos. Desde la perspectiva estratégica de esta lucha, se puede observar que el capitalismo no fue el producto de un desarrollo evolutivo que sacaba a la luz fuerzas que estaban madurando en el vientre del antiguo orden. El capitalismo fue la respuesta de los señores feudales, los mercaderes patricios, los obispos y los papas a un conflicto social secular que había llegado a hacer temblar su poder y que realmente produjo «una gran sacudida mundial». El capitalismo fue la contrarrevolución que destruyó las posibilidades que habían emergido de la lucha anti-feudal —unas posibilidades que, de haberse realizado, nos habrían evitado la inmensa destrucción de vidas y de espacio natural que ha marcado el avance de las relaciones capitalistas en el mundo. Se debe poner énfasis en este aspecto, pues la creencia de que el capitalismo «evolucionó» a partir del feudalismo y de que representa una forma más elevada de vida social aún no se ha desvanecido.

El modo, no obstante, en que la historia de las mujeres se entrecruza con la del desarrollo capitalista no puede comprenderse si sólo nos preocupamos por los terrenos clásicos de la lucha de clases —servicios laborales, índices salariales, rentas y diezmos— e ignoramos las nuevas visiones de la vida social y la transformación de las relaciones de género que produjeron estos conflictos. Éstos no fueron insignificantes. En la lucha anti-feudal encontramos el primer indicio de la existencia de un movimiento de base de mujeres opuesto al orden establecido, lo que contribuye a la construcción de modelos alternativos de vida comunal en la historia europea. La lucha contra el poder feudal produjo también los primeros intentos organizados de desafiar las normas sexuales dominantes y de establecer relaciones más igualitarias entre mujeres y hombres. Combinadas con el rechazo al trabajo de servidumbre y a las relaciones comerciales, estas formas conscientes de trasgresión social construyeron una poderosa alternativa ya no sólo al feudalismo sino también al orden capitalista que estaba reemplazando al feudalismo, demostrando que otro mundo era posible, lo que nos alienta a preguntarnos por qué no se desarrolló. Este capítulo busca respuestas a dicha pregunta, al tiempo que examina los modos en que se redefinieron las relaciones entre las mujeres y los hombres y la reproducción de la fuerza de trabajo, en oposición al régimen feudal.

Es necesario también recordar que las luchas sociales de la Edad Media escribieron un nuevo capítulo en la historia de la liberación. En su mejor momento, exigieron un orden social igualitario basado en la

riqueza compartida y en el rechazo a las jerarquías y al autoritarismo. Estas reivindicaciones continuaron siendo utopías. En lugar del reino de los cielos, cuyo advenimiento fue profetizado en la prédica de los movimientos heréticos y milenaristas, lo que resultó del final del feudalismo fueron las enfermedades, la guerra, el hambre y la muerte —los cuatro jinetes del Apocalipsis, tal y como están representados en el famoso grabado de Alberto Durero— verdaderos presagios de la nueva era capitalista. Sin embargo, los intentos del proletariado medieval de «poner el mundo patas arriba» deben ser tenidos en cuenta: a pesar de su derrota, lograron poner en crisis el sistema feudal y, en su momento, fueron «revolucionarios genuinos», ya que no podrían haber triunfado sin «una reconfiguración radical del orden social» (Hilton, 1973: 223-24). Realizar una lectura de la «transición» desde el punto de vista de la lucha anti-feudal de la Edad Media nos ayuda también a reconstruir las dinámicas sociales que subyacían en el fondo de los cercamientos ingleses y de la conquista de América; nos ayudan, sobre todo, a desenterrar algunas de las razones por las que en los siglos XVI y XVII el exterminio de «brujas» y la extensión del control estatal a cualquier aspecto de la reproducción se convirtieron en las piedras angulares de la acumulación primitiva.



Campesinos preparando la tierra para sembrar. El acceso a la tierra era la base del poder de los siervos. Miniatura inglesa (c. 1340).

La servidumbre como relación de clase

Si bien las luchas anti-feudales de la Edad Media arrojan un poco de luz sobre el desarrollo de las relaciones capitalistas, su significado político permanece oculto a menos que las enmarquemos en el contexto más amplio de la historia de la servidumbre, es decir, de la relación de clase dominante en la sociedad feudal y, hasta el siglo XIV, foco de la lucha anti-feudal. La servidumbre se desarrolló en Europa entre los siglos V y VII, en respuesta al desmoronamiento del sistema esclavista sobre el cual se había edificado la economía de la Roma imperial. Fue el resultado de dos fenómenos relacionados entre sí. Hacia el siglo IV, en los territorios romanos y en los nuevos Estados germánicos, los terratenientes se vieron obligados a conceder a los esclavos el derecho a tener una parcela de tierra y una familia propia, con el fin de contener así sus rebeliones y evitar su huida al «monte», donde las comunidades de cimarrones comenzaban a organizarse en los márgenes del Imperio.[1] Al mismo tiempo, los terratenientes comenzaron a someter a los campesinos libres quienes, arruinados por la expansión del trabajo esclavo y luego por las invasiones germánicas, buscaron protección en los señores, aún al precio de su independencia. Así, mientras la esclavitud nunca fue completamente abolida, se desarrolló una nueva relación de clase que homogeneizó las condiciones de los antiguos esclavos y de los

---

1 El mejor ejemplo de sociedad cimarrona fueron los *bacaude* que ocuparon la Galia alrededor del año 300 a. C. (Dockes, 1982: 87). Vale la pena recordar su historia. Eran campesinos y esclavos libres que, exasperados por las penurias que habían sufrido debido a las disputas entre los aspirantes al trono romano, deambulaban sin rumbo fijo, armados con herramientas de cultivo y caballos robados, en bandas errantes (de ahí su nombre «banda de combatientes») (Randers-Pehrson, 1983: 26). La gente de las ciudades se les unía y formaban comunidades autogobernadas, en las que acuñaban monedas con la palabra «Esperanza» escrita en su cara, elegían líderes y administraban justicia. Derrotados en campo abierto por Maximiliano, correligionario del emperador Diocleciano, se volcaron a la guerra de «guerrillas» para reaparecer con fuerza en el siglo V, cuando se convirtieron en el objetivo de reiteradas acciones militares. En el año 407 d. C. fueron los protagonistas de una «feroz insurrección». El emperador Constantino los derrotó en la batalla de Armorica (Bretaña) (*Ibidem*: 124). Los «esclavos rebeldes y campesinos [habían] creado una organización ”estatal” autónoma, expulsando a los oficiales romanos, expropiando a los terratenientes, reduciendo a esclavos a quienes poseían esclavos y [organizando] un sistema judicial y un ejército» (Dockes, 1982: 87). A pesar de los numerosos intentos de reprimirlos, los *bacaude* nunca fueron completamente derrotados. Los emperadores romanos tuvieron que reclutar tribus de invasores «bárbaros» para dominarlos. Constantino retiró a los visigodos de España y les hizo generosas donaciones de tierra en la Galia, esperando que ellos pusieran a los *bacaude* bajo control. Incluso los hunos fueron reclutados para perseguirlos (Renders-Pehrson, 1983: 189). Pero nuevamente encontramos a los *bacaude* luchando con los visigodos y los alanos contra el avance de Atila.

trabajadores agrícolas libres (Dockes, 1982: 151), relegando a todo el campesinado en una relación de subordinación. De este modo durante tres siglos (desde el siglo IX hasta el XI), «campesino» (*rusticus, villanus*) sería sinónimo de «siervo» (*servus*) (Pirenne, 1956: 63).

En tanto relación de trabajo y estatuto jurídico, la servidumbre era una pesada carga. Los siervos estaban atados a los terratenientes; sus personas y posesiones eran propiedad de sus amos y sus vidas estaban reguladas en todos los aspectos por la ley del feudo. No obstante, la servidumbre redefinió la relación de clase en términos más favorables para los trabajadores. La servidumbre marcó el fin del trabajo con grilletes y de la vida en la *ergástula*.[2] Supuso una disminución de los castigos atroces (los collares de hierro, las quemaduras, las crucifixiones) de las que la esclavitud había dependido. En los feudos, los siervos estaban sometidos a la ley del señor, pero sus transgresiones eran juzgadas a partir de acuerdos consuetudinarios («de usos y costumbres») y, con el tiempo, incluso de un sistema de jurado constituido por pares.

Desde el punto de vista de los cambios que introdujo en la relación amo-siervo, el aspecto más importante de la servidumbre fue la concesión, a los siervos, del acceso directo a los medios de su reproducción. A cambio del trabajo que estaban obligados a realizar en la tierra del señor (la *demesne)*, los siervos recibían una parcela de tierra *(mansus o hide)*[3] que podían utilizar para mantenerse y dejar a sus hijos «como una verdadera herencia, simplemente pagando una deuda de sucesión» (Boissonnade, 1927: 1934). Como señala Pierre Dockes en *Medieval Slavery and Liberation* (1982) [La esclavitud medieval y la liberación], este acuerdo incrementó la autonomía de los siervos y mejoró sus condiciones de vida, ya que ahora podían dedicar más tiempo a su reproducción y negociar el alcance de sus obligaciones, en lugar de ser tratados como bienes muebles sujetos a una autoridad ilimitada. Lo que es más importante, al tener el uso y la posesión efectiva de una parcela de tierra, los siervos siempre disponían de recursos; incluso en el punto álgido de sus enfrentamientos con los señores, no era fácil forzarles a

2 Las *ergástulas* eran las viviendas de los esclavos en las villas romanas. Se trataba de «prisiones subterráneas» en las que los esclavos dormían encadenados; las ventanas eran tan altas (de acuerdo a la descripción de un terrateniente de la época) que los esclavos no podían alcanzarlas (Dockes, 1982: 69). «Era posible […] encontrarlas casi en cualquier parte», en las regiones conquistadas por los romanos «donde los esclavos superaban ampliamente en número a los hombres libres» (*Ibidem*: 208). El nombre *ergastolo* aún se utiliza en el vocabulario de la justicia penal italiana; quiere decir «cadena perpetua».

3 *Demesne*, *mansus* y *hide* eran términos usados en el derecho medieval inglés. [N. de la T.]

obedecer por miedo al hambre. Si bien es cierto que el señor podía expulsar de la tierra a los siervos rebeldes, esto raramente ocurría, dadas las dificultades para reclutar nuevos trabajadores en una economía bastante cerrada y por la naturaleza colectiva de las luchas campesinas. Es por esto que —como apuntó Marx— en el feudo, la explotación del trabajo siempre dependía del uso directo de la fuerza.[4]

La experiencia de autonomía adquirida por los campesinos, a partir del acceso a la tierra, tuvo también un potencial político e ideológico. Con el tiempo, los siervos comenzaron a sentir como propia la tierra que ocupaban y a considerar intolerables las restricciones a su libertad que la aristocracia les imponía. «La tierra es de quienes la trabajan» —la misma demanda que resonó a lo largo del siglo XX, desde las revoluciones mexicana y rusa hasta las luchas de nuestros días contra la privatización de la tierra— es ciertamente un grito de batalla que los siervos medievales hubieran reconocido como propio. Sin embargo, la fuerza de los «siervos» provenía del hecho de que el acceso a la tierra era para ellos una realidad.

Con el uso de la tierra también apareció el uso de los «espacios comunes»[5] —praderas, bosques, lagos, pastos— que proporcionaban recursos imprescindibles para la economía campesina (leña para combustible, madera para la construcción, estanques, tierras de pastoreo), al tiempo que fomentaron la cohesión y cooperación comunitarias (Birrell, 1987: 23). De hecho, en el norte de Italia el control sobre estos recursos sirvió de base para el desarrollo de administraciones autónomas comunales (Hilton, 1973: 76). Tan importante era «lo común» en la economía política y en las luchas de la población rural medieval que su memoria

4 Marx se refiere a esta cuestión en el Tomo III de *El Capital*, cuando compara la economía de la servidumbre con las economías esclavista y capitalista. «El grado en el que el trabajador (siervo autosuficiente) puede ganar aquí un excedente por encima de sus medios de subsistencia imprescindibles […] depende, bajo circunstancias en lo demás constantes, de la proporción en la que se divide su tiempo de trabajo en tiempo de trabajo para sí mismo y en tiempo de prestación personal servil para el señor [...] En estas condiciones, el excedente de trabajo realizado [por los siervos] sólo puede ser sustraído mediante una coerción extraeconómica, sea cual fuere la forma que ésta asuma» (Marx, 1909, Vol. III: 917-18).

5 La expresión inglesa *commons* ha adquirido, con el uso, la condición de sustantivo. Se refiere a «lo común» o lo «tenido en común», casi siempre con una connotación espacial. Hemos decidido traducirlo, según corresponda, como «tierras comunes» o «lo común». Varios autores han contribuido a la discusión acerca de la permanencia de la «acumulación primitiva» en términos de *enclosure* (cercamiento) de los commons. Entre ellos cabe mencionar, además de Silvia Federici, a George Caffentzis, Peter Linebaugh, Massimo de Angelis, Nick Dyer-Witheford, al colectivo Midnight Notes y a quienes contribuyen en la revista *The Commone*r. [N. de la T.]

todavía aviva nuestra imaginación, proyectando la visión de un mundo en el que los bienes pueden ser compartidos y la solidaridad, en lugar del deseo de lucro, puede ser el fundamento de las relaciones sociales.[6]

La comunidad servil medieval no alcanzó estos objetivos y no debe ser idealizada como un ejemplo de comunalismo. En realidad, su ejemplo nos recuerda que ni el «comunalismo» ni el «localismo» pueden garantizar las relaciones igualitarias, a menos que la comunidad controle sus medios de subsistencia y todos sus miembros tengan igual acceso a los mismos. No era éste el caso de los siervos y de los feudos. A pesar de que prevalecían formas colectivas de trabajo y contratos «colectivos» con los terratenientes, y a pesar del carácter local de la economía campesina, la aldea medieval no era una comunidad de iguales. Tal y como se deduce de una vasta documentación proveniente de todos los países de Europa occidental, existían muchas diferencias sociales entre los campesinos libres y los campesinos con un estatuto servil, entre campesinos ricos y pobres, entre aquéllos que tenían seguridad en la tenencia de la tierra y los jornaleros sin tierra que trabajaban por un salario en la *demesne* del señor, así como también entre mujeres y hombres.[7]

Por lo general, la tierra era entregada a los hombres y transmitida por linaje masculino, aunque había muchos casos de mujeres que la heredaban y administraban en su nombre.[8] Las mujeres también fueron excluidas de los cargos para los cuales se designaba a campesinos pudientes y, en todos los casos, tenían un estatus de segunda clase (Bennett ,1988:

---

6 Para una discusión sobre la importancia de los bienes y derechos comunes en Inglaterra, véase Joan Thrisk (1964), Jean Birrell (1987) y J. M. Neeson (1993). Los movimientos ecologistas y eco-feministas han otorgado a lo común un nuevo sentido político. Para una perspectiva eco-feminista de la importancia de lo común en la economía de la vida de las mujeres, véase Vandana Shiva (1989).

7 Para una discusión sobre la estratificación del campesinado europeo, véase R. Hilton (1985: 116-17, 141-51) y J. Z. Titow (1969: 56-9). Es de especial importancia la distinción entre libertad *personal* y libertad *de tenencia*. La primera significaba que un campesino no era un siervo, a pesar de que él o ella todavía tuvieran que proveer servicios laborales. La última quería decir que un campesino tenía una tierra que no estaba asociada a obligaciones serviles. En la práctica, ambas tendían a coincidir; esto comenzó a cambiar no obstante cuando los campesinos libres comenzaron a adquirir tierras que acarreaban cargas serviles a fin de expandir sus propiedades. Así, «encontramos campesinos libres (*liberi*) en posesión de tierra villana y encontramos villanos (*villani*, *nativi*) en posesión vitalicia de tierras, aunque ambos casos son raros y ambos estaban mal considerados» (Titow, 1969: 56-7).

8 El examen de testamentos de Kibworth (Inglaterra) en el siglo XV, realizado por Barbara Hanawalt, muestra que «en el 41 % de sus testamentos los hombres prefirieron a hijos varones maduros, mientras que en un 29 % de los casos eligieron sólo a la mujer o a la mujer y un hijo varón» (Hanawalt, 1986b: 155).

18-29; Shahar, 1983). Tal vez sea éste el motivo por el cual sus nombres son rara vez mencionados en las crónicas de los feudos, con excepción de los archivos de las cortes en los que se registraban las infracciones de los siervos. Sin embargo, las siervas eran menos dependientes de sus parientes de sexo masculino, se diferenciaban menos de ellos física, social y psicológicamente y estaban menos subordinadas a sus necesidades de lo que luego lo estarían las mujeres «libres» en la sociedad capitalista.

La dependencia de las mujeres con respecto a los hombres en la comunidad servil estaba limitada por el hecho de que sobre la autoridad de sus maridos y de sus padres prevalecía la de sus señores, quienes se declaraban en posesión de la persona y la propiedad de los siervos y trataban de controlar cada aspecto de sus vidas, desde el trabajo hasta el matrimonio y la conducta sexual.

El señor mandaba sobre el trabajo y las relaciones sociales de las mujeres, al decidir, por ejemplo, si una viuda debía casarse nuevamente y quién debía ser su esposo. En algunas regiones reivindicaban incluso el derecho de *ius primae noctis* —el derecho de acostarse con la esposa del siervo en la noche de bodas. La autoridad de los siervos varones sobre sus parientas también estaba limitada por el hecho de que la tierra era entregada generalmente a la unidad familiar, y las mujeres no sólo trabajaban en ella sino que también podían disponer de los productos de su trabajo, y no tenían que depender de sus maridos para mantenerse. La participación de la esposa en la posesión de la tierra estaba tan aceptada en Inglaterra que «cuando una pareja aldeana se casaba era común que el hombre fuera y le devolviera la tierra al señor, para tomarla nuevamente tanto en su nombre como en el de su esposa» (Hanawalt, 1986b: 155).[9] Además, dado que el trabajo en el feudo estaba organizado sobre la base de la subsistencia, la división sexual del trabajo era menos pronunciada y exigente que en los establecimientos agrícolas capitalistas. En la aldea feudal no existía una separación social entre la producción de bienes y la reproducción de la fuerza de trabajo;

---

9 Hanawalt ve la relación matrimonial medieval entre campesinos como una «sociedad». «Las transacciones de tierra en las cortes feudales indican una fuerte práctica de responsabilidad y toma de decisiones de ambos [...] Marido y mujer también aparecen comprando y vendiendo terrenos para ellos o para sus hijos» (Hanawalt, 1986b: 16). Sobre la contribución de las mujeres al trabajo agrícola y al control del excedente de productos alimenticios, véase Shahar (1983: 239-42). Y sobre la contribución extralegal de las mujeres a sus hogares, B. Hanawalt (1986b: 12). En Inglaterra, «el espigamiento ilegal era la forma más común para una mujer de obtener más granos para su familia» (*Ibidem*).

todo el trabajo contribuía al sustento familiar. Las mujeres trabajaban en los campos, además de criar a los niños, cocinar, lavar, hilar y mantener el huerto; sus actividades domésticas no estaban devaluadas y no suponían relaciones sociales diferentes a las de los hombres, tal y como ocurriría luego en la economía monetaria, cuando el trabajo doméstico dejó de ser visto como trabajo real.

Si tenemos también en consideración que en la sociedad medieval las relaciones colectivas prevalecían sobre las familiares, y que la mayoría de las tareas realizadas por las siervas (lavar, hilar, cosechar y cuidar los animales en los campos comunes) eran realizadas en cooperación con otras mujeres, nos damos cuenta de que la división sexual del trabajo, lejos de ser una fuente de aislamiento, constituía una fuente de poder y de protección para las mujeres. Era la base de una intensa socialidad y solidaridad femenina que permitía a las mujeres plantarse en firme ante los hombres, a pesar de que la Iglesia predicase sumisión y la Ley Canónica santificara el derecho del marido a golpear a su esposa.

Sin embargo, la posición de las mujeres en los feudos no puede tratarse como si fuera una realidad estática.[10] El poder de las mujeres y sus relaciones con los hombres estaban determinados, en todo momento, por las luchas de sus comunidades contra los terratenientes y los cambios que estas luchas producían en las relaciones entre amos y siervos.

La lucha por lo común

Hacia finales del siglo XIV, la revuelta del campesinado contra los terratenientes llegó a ser constante, masiva y, con frecuencia, armada. Sin embargo, la fuerza organizativa que los campesinos demostraron en ese periodo fue el resultado de un largo conflicto que, de un modo más o menos manifiesto, atravesó toda la Edad Media.

---

10 Ésta es la limitación de algunos de los estudios —en otro sentido excelentes— producidos en años recientes sobre las mujeres en la Edad Media por parte de una nueva generación de historiadoras feministas. Comprensiblemente, la dificultad de presentar una visión sintética de un campo cuyos contornos empíricos aún se están reconstruyendo ha llevado a cierta tendencia hacia análisis descriptivos, enfocados sobre las principales clasificaciones de la vida social de las mujeres: «la madre», «la trabajadora», «mujeres en zonas rurales», «mujeres en las ciudades», con frecuencia abstraídas del cambio social y económico y de la lucha social.

Contrariamente a la descripción de la sociedad feudal como un mundo estático en el que cada estamento aceptaba el lugar que se le designaba en el orden social —descripción que solemos encontrar en los manuales escolares—, la imagen que resulta del estudio del feudo es, en cambio, la de una lucha de clases implacable.

Como indican los archivos de las cortes señoriales inglesas, la aldea medieval era el escenario de una lucha cotidiana (Hilton, 1966: 154; Hilton, 1985: 158-59). En algunas ocasiones se alcanzaban momentos de gran tensión, como cuando los aldeanos mataban al administrador o atacaban el castillo de su señor. Más a menudo, sin embargo, consistía en un permanente litigio, por el cual los siervos trataban de limitar los abusos de los señores, fijar sus «cargas» y reducir los muchos tributos que les debían a cambio del uso de la tierra (Bennett, 1967; Coulton, 1955: 35-91; Hanawalt, 1986a: 32-5).

El objetivo principal de los siervos era preservar su excedente de trabajo y sus productos, al tiempo que ensanchaban la esfera de sus derechos económicos y jurídicos. Estos dos aspectos de la lucha servil estaban estrechamente ligados, ya que muchas obligaciones surgían del estatuto legal de los siervos. Así, en la Inglaterra del siglo XIII, tanto en los feudos laicos como en los religiosos, los campesinos varones eran multados frecuentemente por declarar que no eran siervos sino hombres libres, un desafío que podía acabar en un enconado litigio, seguido incluso por la apelación a la corte real (Hanawalt, 1986a: 31). Los campesinos también eran multados por rehusar a hornear su pan en el horno de los señores, o a moler sus granos o aceitunas en sus molinos, lo que les permitía evitar los onerosos impuestos que les imponían por el uso de estas instalaciones (Bennett, 1967: 130-31; Dockes, 1982: 176-79). Sin embargo, el momento más importante de la lucha de los siervos se daba en ciertos días de la semana, cuando los siervos debían trabajar en la tierra de los señores. Estos «servicios laborales» eran las cargas que más directamente afectaban a las vidas de los siervos y, a lo largo del siglo XIII, fueron el tema central en la lucha de los siervos por la libertad.[11]

11 Como escribe J. Z. Titow en el caso de los campesinos bajo servidumbre: «No es difícil ver por qué el aspecto personal del villanaje sería eclipsado, en la mente de los campesinos, por el problema de los servicios laborales [...] Las incapacidades que surgen del estatus alienado tendrían lugar sólo esporádicamente [...] No así los servicios laborales, en particular el trabajo semanal, que obligaba a un hombre a trabajar para su terrateniente tantos días a la semana, todas las semana, además de prestar otros servicios ocasionales» (Titow, 1969: 59).

La actitud de los siervos hacia la *corveé*, otra de las denominaciones de los servicios laborales, se hace visible a través de las anotaciones en los libros de las cortes señoriales, donde se registraban los castigos impuestos a los arrendatarios. A mediados del siglo XIII, hay pruebas de una «deserción masiva» de los servicios laborales (Hilton, 1985: 130-31). Los arrendatarios no iban ni enviaban a sus hijos a trabajar la tierra de los señores cuando eran convocados para la cosecha,[12] o iban a los campos demasiado tarde, para que los cultivos se arruinaran, o trabajaban con desgana, tomándose largos descansos, manteniendo en general una actitud insubordinada. De aquí la necesidad de los señores de ejercer una vigilancia constante y estrecha, de la que esta recomendación da prueba:

> Dejen al administrador y al asistente estar todo el tiempo con los labradores, para que se aseguren de que éstos hagan su trabajo bien y a conciencia, y que al final del día vean cuánto han hecho [...] Y dado que por costumbre los sirvientes descuidan su trabajo, es necesario que sean supervisados con frecuencia; y el administrador debe supervisarlo todo de cerca, que trabajen bien y si no hacen bien su trabajo, que se los reprenda. (Bennett, 1967: 113)

Una situación similar es ilustrada en *Pedro el labrador* (c. 1362-70), el poema alegórico de William Langland, donde en una escena los peones, que habían estado ocupados toda la mañana, pasan la tarde sentados y cantando y, en otra, se habla de holgazanes que en época de cosecha acuden en masa sin buscar «otra cosa que hacer, que beber y dormir» (Coulton, 1955: 87).

La obligación de proveer servicios militares en tiempos de guerra también era objeto de una fuerte resistencia. Tal y como relata H. S. Bennett, en las aldeas inglesas siempre era necesario recurrir a la fuerza para el reclutamiento y los comandantes medievales rara vez lograban retener a sus hombres en la guerra, pues los alistados, después de asegurarse su paga, desertaban en cuanto aparecía la primera oportunidad. Ejemplo de esto son los registros de pagos de la campaña escocesa del año 1300, que indican que mientras que en junio se había ordenado

12 «Si uno toma las primeras páginas de los registros de Abbots Langley: a los hombres se los multaba por no ir a la cosecha, o por no ir con una suficiente cantidad de hombres; llegaban tarde y cuando llegaban hacían mal su trabajo o con haraganería. A veces no uno sino un grupo entero faltaba y dejaba los cultivos del señor sin recoger. Otros incluso iban pero se mostraban muy antipáticos». (Bennett, 1967: 112)

alistarse a 16.000 reclutas, a mitad de julio sólo se pudieron reunir 7.600 y esa «era la cresta de la ola […] en agosto sólo quedaban poco más de 3.000». Como consecuencia, el rey dependía cada vez más de criminales indultados y forajidos para reforzar su ejército (Bennett, 1967: 123-25).

Otra fuente de conflicto provenía del uso de las tierras no cultivadas, incluidos los bosques, lagos y montañas que los siervos consideraban propiedad colectiva. «Podemos ir a los bosques […]» —declaraban los siervos en una crónica inglesa de mediados del siglo XII— «y tomar lo que queramos, tomar peces de la laguna y cazar en los bosques; haremos lo que sea nuestra voluntad en los bosques, las aguas y las praderas» (Hilton, 1973: 71).

Aun así, las luchas más duras fueron aquéllas en contra de los impuestos y las cargas que surgían del poder jurisdiccional de la nobleza. Éstas incluían la *manomorta* (un impuesto que el señor recaudaba cuando un siervo moría), la *mercheta* (un impuesto al matrimonio que aumentaba cuando un siervo se casaba con alguien de otro feudo), el *heriot* (un impuesto de herencia que pagaba el heredero de un siervo fallecido por el derecho de obtener acceso a su propiedad, que generalmente consistía en el mejor animal del difunto) y, el peor de todos, el *tallage*, una suma de dinero decidida arbitrariamente que los señores podían exigir a voluntad. Finalmente, aunque no menos significativo, el *diezmo* era un décimo del ingreso del campesino para el clero, que generalmente recogían los señores en nombre de aquéllos.

Estos impuestos «contra la naturaleza y la libertad» eran, junto con el servicio laboral, los impuestos feudales más odiados, pues al no ser compensados con ninguna adjudicación de tierra u otros beneficios revelaban la arbitrariedad del poder feudal. En consecuencia, eran enérgicamente rechazados. Un caso típico fue la actitud de los siervos de los monjes de Dunstable, quienes, en 1299, declararon que «preferían ir al infierno antes que ser derrotados en esto del *tallage*» y «luego de mucha controversia» compraron su libertad (Bennett, 1967: 139). De manera similar, en 1280 los siervos de Hedon, una aldea de Yorkshire, hicieron saber que, si no se abolía el *tallage*, preferían irse a vivir a las ciudades vecinas de Revensered y Hull «que diponen de buenos puertos que crecen diariamente y no tienen *tallage*» (*ibidem*: 141). Éstas no eran amenazas en vano. La huida hacia la ciudad o el pueblo[13] era un

13 La distinción entre «pueblo» y «ciudad» no siempre es clara. Para nuestros propósitos en este trabajo, ciudad es un centro poblado con cédula real, sede episcopal y mercado, mientras que pueblo es un centro poblado (generalmente más pequeño que la ciudad) sin un mercado permanente.

elemento permanente de la lucha de los siervos, de tal manera que, en algunos feudos ingleses, se decía una y otra vez «que había hombres fugitivos que vivían en las ciudades vecinas; y a pesar de que se daba la orden de que se los trajera de regreso, el pueblo continuaba dándoles refugio [...]» (*ibidem*: 295-96).

A estas formas de enfrentamiento abierto debemos agregar las múltiples e invisibles formas de resistencia, por las que los campesinos subyugados se han hecho famosos en todas las épocas y lugares: «Desgana, disimulo, falsa docilidad, ignorancia fingida, deserción, hurtos, contrabando, rateo [...]» (Scott, 1989: 5). Estas «formas de resistencia cotidiana», tenazmente continuadas durante años, abundaban en la aldea medieval y sin ellas no resulta posible ninguna descripción adecuada de las relaciones de clase.

Esto puede explicar la meticulosidad con que las cargas serviles se especificaban en las crónicas de los feudos:

> Por ejemplo, con frecuencia [las crónicas feudales] no dicen simplemente que un hombre debe arar, sembrar y escarificar un acre de la tierra del señor. Dicen que debe labrarlo con tantos bueyes como tenga en su arado, escarificarlo con su propio caballo y costal [...] Los servicios (también) eran registrados al mínimo detalle [...] Debemos recordar a los campesinos de Elton, que admitieron que estaban obligados a apilar el heno del señor en su campo y también en su establo, pero que la costumbre no los obligaba a cargarlo en carros para llevarlo de un lugar a otro. (Homans, 1960: 272)

En algunos lugares de Alemania, donde las obligaciones incluían donaciones anuales de huevos y aves de corral, se diseñaron pruebas de salud para evitar que los siervos pasaran a los señores los peores pollos:

> La gallina es colocada (luego) frente a una verja o puerta; si cuando se la asusta tiene suficiente fuerza para volar o abrirse paso, el administrador debe aceptarla, goza de buena salud. De nuevo, un pichón de ganso debe aceptarse si es lo suficientemente maduro para arrancar pasto sin perder el equilibrio y caer sentado vergonzosamente. (Coulton, 1955: 74-5)

Semejante detalle en las regulaciones ofrece testimonio de la dificultad para hacer cumplir el «contrato social» medieval y de la variedad de campos de batalla de los que disponía una aldea o un arrendatario combativos. Los derechos y obligaciones estaban regulados por «costumbres», pero su interpretación también era objeto de muchas disputas. La «invención de tradiciones» era una práctica común en la confrontación entre terratenientes y campesinos, ya que ambos trataban de redefinirlas u olvidarlas, hasta que llegó un momento, hacia fines del siglo XIII, en que los señores las establecieron de forma escrita.

Libertad y división social

En términos políticos, la primera consecuencia de las luchas serviles fue la concesión de «privilegios» y «fueros» que fijaban las cargas y aseguraban «un elemento de autonomía en la administración de la comunidad aldeana», garantizando, en ciertos momentos, para muchas aldeas (particularmente en el norte de Italia y Francia) verdaderas formas de autogobierno local. Estos fueros estipulaban las multas que las cortes feudales debían imponer y establecían reglas para los procedimientos judiciales, eliminando o reduciendo la posibilidad de arrestos arbitrarios y otros abusos (Hilton, 1973: 75). También aliviaban la obligación de los siervos de alistarse como soldados y abolían o fijaban el *tallage.* Con frecuencia otorgaban la «libertad» de «tener un puesto», es decir, de vender bienes en el mercado local y, menos frecuentemente, el derecho a enajenar la tierra. Entre 1177 y 1350, sólo en Lorena, se concedieron 280 fueros (*ibidem*: 83).

Sin embargo, la resolución más importante del conflicto entre amos y siervos fue la *sustitución* de los servicios laborales por pagos en dinero (arrendamientos en dinero, impuestos en dinero) que ubicaba la relación feudal sobre una base más contractual. Con este desarrollo de fundamental importancia, prácticamente terminó la servidumbre pero, al igual que muchas «victorias» de los trabajadores que sólo satisfacen parcialmente las demandas originales, la sustitución también cooptó los objetivos de la lucha; funcionó como un medio de división social y contribuyó a la desintegración de la aldea feudal.

Para los campesinos acaudalados que en posesión de grandes extensiones de tierra podían ganar suficiente dinero como para «comprar su sangre» y emplear a otros trabajadores, la sustitución debe ser considerada como un gran paso en el camino hacia la independencia económica y personal, en la misma medida en que los señores disminuían su control sobre los arrendatarios cuando éstos ya no dependían directamente de su trabajo. Sin embargo, la mayoría de los campesinos más pobres —que poseían sólo unos pocos acres de tierra apenas suficientes para su supervivencia— perdieron incluso lo poco que tenían. Obligados a pagar sus obligaciones en dinero, contrajeron deudas crónicas, pidiendo prestado a cuenta de futuras cosechas, un proceso que finalmente hizo que muchos perdieran su tierra. En consecuencia, hacia finales del siglo XIII, cuando las sustituciones se difundieron por toda Europa occidental, las divisiones sociales en las áreas rurales se profundizaron y parte del campesinado sufrió un proceso de proletarización. Como escribe Bronislaw Geremek (1994: 56):

> Los documentos del siglo XIII contienen grandes cantidades de información sobre campesinos «sin tierra» que a duras penas se las arreglan para vivir en los márgenes de la vida aldeana ocupándose de los rebaños […] Se encuentran crecientes cantidades de «jardineros», campesinos sin tierra o casi sin tierra que se ganaban la vida ofreciendo sus servicios […] En el sur de Francia los *brassiers* vivían enteramente de la «venta» de la fuerza de sus brazos *[bras],* ofreciéndose a campesinos más ricos o a la aristocracia terrateniente. Desde comienzos del siglo XIV, los registros de impuestos muestran un marcado incremento del número de campesinos pobres, que aparecen en estos documentos como «indigentes», «pobres» o incluso «mendigos».[14]

La sustitución por dinero-arriendo tuvo otras dos consecuencias negativas. Primero, hizo más difícil para los productores medir su explotación: en cuanto los servicios laborales eran sustituidos por pagos en dinero, los campesinos dejaban de diferenciar entre el trabajo que hacían para sí mismos y el que hacían para los terratenientes.

---

14 El siguiente es un retrato estadístico de la pobreza rural en Picardy en el siglo XIII: indigentes y mendigos eran el 13 %; propietarios de pequeñas parcelas de tierra, económicamente tan inestables que una mala cosecha era una amenaza a su supervivencia, el 33 %; campesinos con más tierra pero sin animales de trabajo, el 36 %; campesinos ricos, el 19 % (Geremek, 1994: 57). En Inglaterra, en 1282, los campesinos con menos de tres acres de tierra —insuficientes para alimentar a una familia— representaban el 46 % del campesinado (*ibidem*).

La sustitución también hizo posible que los arrendatarios libres emplearan y explotaran a otros trabajadores, de tal manera que, «en un desarrollo posterior», promovió «el crecimiento independiente de la propiedad campesina», transformando a «los antiguos poseedores campesinos» en arrendatarios capitalistas (Marx, 1909: T. III, 924 y sig.).

La monetización de la vida económica no benefició, por lo tanto, a todos, contrariamente a lo afirmado por los partidarios de la economía de mercado, que le dan la bienvenida como si se tratara de la creación de un nuevo «bien común» que reemplaza la sujeción a la tierra y que introduce criterios de objetividad, racionalidad e incluso libertad personal en la vida social (Simmel, 1978). Con la difusión de las relaciones monetarias, los valores ciertamente cambiaron, incluso dentro del clero, que comenzó a reconsiderar la doctrina aristotélica de la «esterilidad del dinero» (Kaye, 1998) y, no por casualidad, a revisar su parecer acerca del carácter redentor de la caridad hacia los pobres. Pero sus efectos fueron destructivos y excluyentes. El dinero y el mercado comenzaron a dividir al campesinado al transformar las diferencias de ingresos en diferencias de clase y al producir una masa de pobres que sólo podían sobrevivir gracias a donaciones periódicas (Geremek, 1994: 56-62). El ataque al que fueron sometidos los judíos a partir del siglo XII y el sostenido deterioro de su estatuto legal y social en ese mismo periodo deben también atribuirse a la creciente influencia del dinero. De hecho, existe una correlación reveladora entre, por un lado, el desplazamiento de judíos por competidores cristianos, como prestamistas de reyes, papas y el alto clero y, por otro, las nuevas reglas de discriminación (por ejemplo, el uso de ropa distintiva) que fueron adoptadas por el clero en su contra, así como también su expulsión de Inglaterra y Francia. Degradados por la Iglesia, diferenciados por la población cristiana y forzados a confinar sus préstamos al nivel de la aldea (una de las pocas ocupaciones que podían ejercer), los judíos se transformaron en un blanco fácil para los campesinos endeudados, que descargaban en ellos su enfrentamiento con los ricos (Barber, 1992: 76).

Las mujeres, en todas las clases, también se vieron afectadas, de un modo muy negativo. La creciente comercialización de la vida redujo aún más su acceso a la propiedad y el ingreso. En las ciudades comerciales italianas, las mujeres perdieron su derecho a heredar un tercio de la propiedad de su marido (la *tertia)*. En las áreas rurales, fueron excluidas de la posesión de la tierra, especialmente cuando eran solteras o viudas. Como consecuencia, a finales del siglo XIII, encabezaron el movimiento de

éxodo del campo, siendo las más numerosas entre los inmigrantes rurales a las ciudades (Hilton, 1985: 212) y, hacia el siglo XV, constituían un alto porcentaje de la población de las ciudades. Aquí, la mayoría vivía en condiciones de pobreza, haciendo trabajos mal pagados como sirvientas, vendedoras ambulantes, comerciantes (con frecuencia multadas por no tener licencia), hilanderas, miembros de los gremios menores y prostitutas.[15] Sin embargo, la vida en los centros urbanos, entre la parte más combativa de la población medieval, les daba una nueva autonomía social. Las leyes de las ciudades no liberaban a las mujeres; pocas podían afrontar el coste de la «libertad ciudadana», tal y como eran llamados los privilegios vinculados a la vida en la ciudad. Pero en la ciudad, la subordinación de las mujeres a la tutela masculina era menor, ya que ahora podían vivir solas, o como cabezas de familia con sus hijos, o podían formar nuevas comunidades, frecuentemente compartiendo la vivienda con otras mujeres. Aún cuando por lo general eran los miembros más pobres de la sociedad urbana, con el tiempo las mujeres ganaron acceso a muchas ocupaciones que posteriormente serían consideradas trabajos masculinos. En los pueblos medievales, las mujeres trabajaban como herreras, carniceras, panaderas, candeleras, sombrereras, cerveceras, cardadoras de lana y comerciantes (Shahar, 1983: 189-200; King, 1991: 64-7). «En Frankfurt, había aproximadamente 200 ocupaciones en las que participaban entre 1.300 y 15.00 mujeres» (Williams y Echols, 2000: 53). En Inglaterra, setenta y dos de los ochenta gremios incluían mujeres entre sus miembros. Algunos gremios, incluido el de la industria de la seda, estaban controlados por ellas; en otros, el porcentaje de trabajo femenino era tan alto como el de los hombres.[16] Hacia el siglo XIV, las mujeres comenzaron a ser maestras así como también doctoras y cirujanas y comenzaron también a competir con los hombres con formación

15 La siguiente canción de las hiladoras de seda da una imagen gráfica de la pobreza en la que vivían las trabajadoras no cualificadas de las ciudades (Geremeck, 1994: 65):

> Siempre hilando sábanas de seda
> Nunca estaremos mejor vestidas
> Pero siempre desnudas y pobres,
> Y siempre sufriendo hambre y sed.

En los archivos municipales franceses, las hilanderas y otras asalariadas eran asociadas con las prostitutas, posiblemente porque vivían solas y no tenían una estructura familiar detrás. En las ciudades, las mujeres no sólo sufrían pobreza sino también distanciamiento de los familiares, lo que las hacía vulnerables al abuso (Hughes, 1975: 21; Geremek, 1994: 65-6; Otis 1985: 18-20; Milton, 1985: 212-13).

16 Para un análisis de las mujeres en los gremios medievales, véase Maryanne Kowaleski y Judith M. Bennett (1989); David Herlihy (1995); y Williams y Echols (2000).

universitaria, obteniendo en ciertas ocasiones una alta reputación. Dieciséis doctoras —entre ellas varias mujeres judías especializadas en cirugía o terapia ocular— fueron contratadas en el siglo XVI por la municipalidad de Frankfurt que, como otras administraciones urbanas, ofrecía a su población un sistema de salud pública. Doctoras, así como parteras y *sage femmes*, predominaban en obstetricia, ya sea pagadas por los gobiernos urbanos o manteniéndose con la compensación que recibían de sus pacientes. Después de la introducción de la cesárea, en el siglo XIII, las obstetras eran las únicas que la practicaban (Optiz, 1996: 370-71).



Mujeres albañiles construyendo la pared de una ciudad. Siglo XV.

A medida que las mujeres ganaron más autonomía, su presencia en la vida social comenzó a ser más constante: en los sermones de los curas que regañaban su indisciplina (Casagrande, 1978); en los archivos de los tribunales donde iban a denunciar a quienes abusaban de ellas (S. Cohn, 1981); en las ordenanzas de las ciudades que regulaban la prostitución (Henriques, 1966) y, sobre todo, en los movimientos populares, especialmente en el de los heréticos.

Luego veremos el papel que jugaron en los movimientos heréticos. Por ahora basta decir que, en respuesta a la nueva independencia femenina, comienza una reacción misógina violenta, más evidente en las sátiras de los *fabliaux*, donde encontramos las primeras huellas de lo que los historiadores han definido como «la lucha por los pantalones».

Los movimientos milenaristas y heréticos

El cada vez más importante proletariado sin tierra que surgió de estos cambios fue el protagonista de los movimientos milenaristas de los siglos XII y XIII; en éstos podemos encontrar, además de campesinos empobrecidos, a todos los condenados de la sociedad feudal: prostitutas, curas apartados del sacerdocio, jornaleros urbanos y rurales (N. Cohn, 1970). Las huellas de la breve aparición de los milenaristas en la escena histórica son escasas, y nos hablan de una historia de revueltas pasajeras y de un campesinado endurecido por la pobreza y por la prédica incendiaria del clero que acompañó el lanzamiento de las Cruzadas. La importancia de su rebelión radica, sin embargo, en que inauguró un nuevo tipo de lucha que desde el comienzo se proyectó más allá de los confines del feudo y que estaba impulsada por aspiraciones de un cambio total. No es casual que el surgimiento del milenarismo fuera acompañado por la difusión de profecías y visiones apocalípticas que anunciaban el fin del mundo y la inminencia del Juicio Final, «no como visiones de un futuro más o menos distante que había que esperar, sino como acontecimientos inminentes en los que muchos de los que en ese momento estaban vivos podían ser participantes activos» (Hilton, 1973: 223). El movimiento que desencadenó la aparición en Flandes del falso Balduino en 1224 y 1225 constituye un ejemplo típico de milenarismo.

El hombre, un ermitaño, decía ser el popular Balduino IX, que había sido asesinado en Constantinopla en 1204 —si bien no podía probarse. Su promesa de un mundo nuevo provocó una guerra civil en la que los trabajadores textiles flamencos se convirtieron en sus más fervientes partidarios (Nicholas, 1992: 155). Esta gente humilde (tejedores, bataneros) estrecharon filas a su alrededor, aparentemente convencidos de que les iba a dar plata y oro y de que iba a realizar una reforma social total (Volpe, 1922: 298-99). El movimiento de los *pastoreaux* (pastores) —campesinos y trabajadores urbanos que arrasaron el norte de Francia alrededor de 1251, incendiando y saqueando las casas de los ricos, exigiendo una

mejora de su condición—[17] y el movimiento de los «flagelantes» —que comenzó en Umbría (Italia) y se extendió por varios países en 1260, fecha en la que, de acuerdo a la profecía del abad Joaquín de Fiore, virtualmente, el mundo iba a terminar— compartían similitudes con el movimiento del falso Balduino (Russell, 1972a: 137).



Procesión de flagelantes durante la Peste Negra.

17 (Russell, 1972: 136; Lea, 1961: 126-27). El movimiento de los *pastoreaux* también fue provocado por los acontecimientos de Oriente, en este caso la captura del rey Luis IX de Francia por los musulmanes, en Egipto, en 1249 (Hilton, 1973: 100-02). Un movimiento formado por «gente humilde y sencilla» se organizó para liberarlo, pero rápidamente adquirió un carácter anticlerical. Los *pastoreaux* reaparecieron en el sur de Francia en la primavera y el verano de 1320, todavía «directamente influenciados por la atmósfera de las cruzadas […] [No] tuvieron oportunidad de participar en la cruzada en Oriente; en su lugar, usaron sus energías para atacar a las comunidades judías del suroeste de Francia, Navarra y Aragón, muchas veces con la complicidad de los consulados locales, antes de ser barridos o dispersados por los funcionarios reales» (Barber, 1992: 135-36).

Sin embargo, no fue el movimiento milenarista sino la herejía popular la que mejor expresó la búsqueda de una alternativa concreta a las relaciones feudales por parte del proletariado medieval y su resistencia a la creciente economía monetaria.

La herejía y el milenarismo son frecuentemente tratados como si fueran lo mismo pero, si bien no es posible efectuar una distinción precisa, resulta necesario señalar que existen diferencias significativas entre ambos.

Los movimientos milenaristas fueron espontáneos, sin una estructura o programa organizativo. Generalmente fueron alentados por un acontecimiento específico o un líder carismático, pero tan pronto como se encontraron con la violencia se desmoronaron. En contraste, los movimientos herejes fueron un intento consciente de crear una sociedad nueva. Las principales sectas herejes tenían un programa social que reinterpretaba la tradición religiosa, y al mismo tiempo estaban bien organizadas desde el punto de vista de su sostenimiento, la difusión de sus ideas e incluso su autodefensa. No fue casual que, a pesar de la persecución extrema que sufrieron, persistieran durante mucho tiempo y jugasen un papel fundamental en la lucha antifeudal.

Hoy poco se sabe sobre las diversas sectas herejes (cátaros, valdenses, los «pobres de Lyon», espirituales, apostólicos) que durante más de tres siglos florecieron entre las «clases bajas» de Italia, Francia, Flandes y Alemania, en lo que sin duda fue el movimiento de oposición más importante de la Edad Media (Werner, 1974; Lambert, 1977). Esto se debe, fundamentalmente, a la ferocidad con la que fueron perseguidos por la Iglesia, que no escatimó esfuerzos para borrar toda huella de sus doctrinas. Se convocó a Cruzadas —tal y como la dirigida contra los albigenses—[18]

18 La Cruzada contra los albigenses (cátaros del pueblo de Albi, en el sur de Francia) fue el primer ataque a gran escala contra los herejes y la primera Cruzada contra europeos. El papa Inocencio III la puso en marcha en las regiones de Toulouse y Montpellier después de 1209. A partir de ese momento la persecución de los herejes se intensificó de forma dramática. En 1215, con ocasión del cuarto Sínodo Laterano, Inocencio III incluyó en los cánones sinodales un conjunto de medidas que condenaban a los herejes al exilio, a la confiscación de sus propiedades, al tiempo que los excluía de la vida civil. Más tarde, en 1224, el emperador Federico II se unió a la persecución con el ordenamiento *Com ad conservandum*, que definía la herejía como un crimen de *lesa maiestatis* que debía ser castigado con la muerte en la hoguera. En 1229, el Sínodo de Toulouse estableció que los herejes debían ser identificados y castigados. Los herejes declarados y sus protectores debían ser quemados en la hoguera. La casa donde un hereje era descubierto debía ser destruida y la tierra sobre la que estaba construida debía ser confiscada. Aquéllos que renegaban de sus creencias debían ser emparedados, mientras que aquéllos que reincidieran habían de sufrir el suplicio de la hoguera. Después, en 1231-1233, Gregorio IX instituyó un tribunal especial con la función específica de erradicar la herejía: la Inquisición. En 1254 el papa Inocencio IV, con el consenso de los principales teólogos de la época, autorizó el uso de la tortura contra los herejes (Vauchez, 1990: 163-65).

contra los herejes, de la misma manera que se convocaron Cruzadas para liberar la Tierra Santa de los «infieles». Los herejes eran quemados en la hoguera y, con el fin de erradicar su presencia, el Papa creó una de las instituciones más perversas jamás conocidas en la historia de la represión estatal: la Santa Inquisición (Vauchez, 1990: 162-70).[19]

Sin embargo, tal como Charles H. Lea (entre otros) ha mostrado en su monumental historia de la persecución de la herejía, a pesar de las pocas crónicas disponibles, es posible crear una imagen imponente de sus actividades y credos, así como del papel de la resistencia hereje en las luchas antifeudales (Lea, 1888).

A pesar de tener influencia de las religiones orientales que mercaderes y cruzados traían a Europa, la herejía popular era menos una desviación de la doctrina ortodoxa que un movimiento de protesta que aspiraba a una democratización radical de la vida social.[20] La herejía era el equivalente a la «teología de la liberación» para el proletariado medieval. Brindó un marco a las demandas populares de renovación espiritual y justicia social, desafiando, en su apelación a una verdad superior, tanto a la Iglesia como a la autoridad secular. La herejía denunció las jerarquías sociales, la propiedad privada y la acumulación de riquezas y difundió entre el pueblo una concepción nueva y revolucionaria de la sociedad que, por primera vez en la Edad Media, redefinía todos los aspectos de la vida cotidiana (el trabajo, la propiedad, la reproducción sexual y la situación de las mujeres), planteando la cuestión de la emancipación en términos verdaderamente universales.

---

19 André Vauchez atribuye el «éxito» de la Inquisición a su procedimiento. El arresto de sospechosos se preparaba en absoluto secreto. Al principio, la persecución consistía en redadas contra las reuniones de los herejes, organizadas en colaboración con las autoridades públicas. Más adelante, cuando los valdenses y cátaros ya habían sido forzados a la clandestinidad, se llamaba a los sospechosos a comparecer ante un tribunal sin decirles las razones por las cuales habían sido convocados. El mismo secreto caracterizaba el proceso de investigación. A los acusados no se les decían los cargos en su contra y a quienes los denunciaban se les permitía mantener su anonimato. Se dejaba libres a los sospechosos si daban información sobre sus cómplices y prometían mantener sus confesiones en silencio. De esta manera, cuando los herejes eran arrestados nunca podían saber si alguien de su congregación había hablado en su contra (Vauchez, 1990: 167-68). Como señala Italo Mereu, el trabajo de la Inquisición romana dejó cicatrices profundas en la historia de la cultura europea, creando un clima de intolerancia y sospecha institucional que continúa corrompiendo el sistema legal hasta nuestros días. El legado de la Inquisición es una cultura de la sospecha que depende de la acusación anónima y la detención preventiva y trata a los sospechosos como si ya se hubiese demostrado su culpabilidad (Mereu, 1979).

20 Recordemos aquí la distinción de Friedrick Engels entre las creencias herejes de campesinos y artesanos, asociadas a su oposición a la autoridad feudal, y las de los burgueses, que eran principalmente una protesta contra el clero (Engels, 1977: 43).

El movimiento herético proporcionó también una estructura comunitaria alternativa de dimensión internacional, permitiendo a los miembros de las sectas vivir sus vidas con mayor autonomía, al tiempo que se beneficiaban de la red de apoyo constituida por contactos, escuelas y refugios con los que podían contar como ayuda e inspiración en momentos de necesidad. Efectivamente, no es una exageración decir que el movimiento herético fue la primera «internacional proletaria» —ése era el alcance de las sectas (particularmente de los cátaros y los valdenses) y de las conexiones que establecieron entre sí a través de las ferias comerciales, los peregrinajes y los permanentes cruces de fronteras de los refugiados generados por la persecución.

En la raíz de la herejía popular estaba la creencia de que Dios ya no hablaba a través del clero debido a su codicia, su corrupción y su escandaloso comportamiento. Las dos sectas principales se presentaban como las «iglesias auténticas». Sin embargo, el reto de los herejes era principalmente político, ya que desafiar a la Iglesia suponía enfrentarse al mismo tiempo con el pilar ideológico del poder feudal, el principal terrateniente de Europa y una de las instituciones que mayor responsabilidad tenía en la explotación cotidiana del campesinado. Hacia el siglo XI, la Iglesia se había convertido en un poder despótico que usaba su pretendida investidura divina para gobernar con mano de hierro y llenar sus cofres haciendo uso de incontables medios de extorsión. Vender absoluciones, indulgencias y oficios religiosos, llamar a los fieles a la iglesia sólo para predicarles la santidad de los diezmos y hacer de todos los sacramentos un mercado eran prácticas comunes que iban desde el Papa hasta el cura de la aldea. De este modo, la corrupción del clero se hizo proverbial en toda la cristiandad. Las cosas degeneraron hasta tal punto que el clero no enterraba a los muertos, bautizaba o daba absolución de los pecados si no recibía alguna compensación a cambio. Incluso la comunión se convirtió en una ocasión para negociar y «si alguien se resistía a una demanda injusta, el obstinado era excomulgado y después debía pagar por la reconciliación además de la suma original» (Lea, 1961: 11).

En este contexto, la propagación de las doctrinas heréticas no sólo canalizaba el desdén que la gente sentía por el clero, también les daba confianza en sus opiniones e instigaba su resistencia a la explotación clerical. Bajo la guía del Nuevo Testamento, los herejes enseñaban que Cristo no tenía propiedad y que si la Iglesia quería recuperar su poder espiritual debía desprenderse de todas sus posesiones. También enseñaban que los sacramentos no eran válidos cuando los administraban curas

pecaminosos, que las formas exteriores de adoración —edificios, imágenes, símbolos— debían descartarse porque sólo importaba la creencia interior. Igualmente, exhortaban a la gente a que no pagase los diezmos y negaban la existencia del Purgatorio, cuya invención había servido al clero como fuente de lucro por medio de las misas pagadas y la venta de indulgencias.

La Iglesia usaba, a su vez, la acusación de herejía para atacar toda forma de insubordinación social y política. En 1377, cuando los trabajadores textiles de Ypres (Flandes) se levantaron en armas contra sus empleadores, no sólo fueron colgados por rebeldes sino que también fueron quemados por la Inquisición como herejes (N. Cohn, 1970: 105). También hay documentos que muestran que unas tejedoras fueron amenazadas con ser excomulgadas por no haber entregado a tiempo el producto de su trabajo a los mercaderes o no haber hecho bien su trabajo (Volpe, 1971: 31). En 1234, para castigar a los arrendatarios que se negaban a pagarle los diezmos, el Obispo de Bremen llamó a una cruzada contra ellos «como si se tratara de herejes» (Lambert, 1992: 98). Pero los herejes también fueron perseguidos por las autoridades seculares, desde el Emperador hasta los patricios urbanos, ya que se daban cuenta de que el llamamiento herético a la «religión auténtica» tenía implicaciones subversivas y cuestionaba los fundamentos de su poder.

La herejía constituía tanto una crítica de las jerarquías sociales y de la explotación económica como una denuncia de la corrupción clerical. Como señala Gioacchino Volpe, el rechazo a todas las formas de autoridad y un fuerte sentimiento anticlerical eran elementos comunes a todas las sectas. Muchos herejes compartían el ideal de la pobreza apostólica[21] y el deseo de regresar a la simple vida comunal que había caracterizado

21 La politización de la pobreza, junto al surgimiento de una economía monetaria, introdujeron un cambio decisivo en la actitud de la Iglesia hacia los pobres. Hasta el siglo XIII, la Iglesia exaltó la pobreza como un estado de santidad y se dedicó a la distribución de limosnas, tratando de convencer a los pueblerinos de que aceptaran su situación y no envidiaran a los ricos. En los sermones dominicales los curas prodigaban historias como la del pobre Lázaro sentado en el cielo al lado de Jesús y viendo a su vecino rico pero avaro ardiendo en llamas. La exaltación de la *sancta paupertas* («santa pobreza») también servía para recalcar a los ricos la necesidad de la caridad como medio de salvación. Con esta táctica, la Iglesia conseguía donaciones sustanciales de tierras, edificios y dinero, supuestamente con el fin de que se distribuyesen entre los necesitados; así se convirtió en una de las instituciones más ricas de Europa. Pero cuando los pobres crecieron en número y los herejes comenzaron a desafiar la codicia y la corrupción de la Iglesia, el clero desechó sus homilías sobre la pobreza e introdujo muchos «matices». A partir del siglo XIII, la Iglesia afirmó que sólo la pobreza voluntaria tenía mérito ante los ojos de Dios, como signo de humildad y rechazo a los bienes materiales; en la práctica, esto significaba que ahora sólo se brindaría ayuda a los «pobres que lo merecen», es decir, a los miembros empobrecidos de la nobleza y no a los que mendigaban en las calles o en las puertas de la ciudad. A estos últimos se los veía cada vez más como sospechosos de vagancia o fraude.

a la iglesia primitiva. Algunos, como los Pobres de Lyon y la Hermandad del Espíritu Libre, vivían de limosnas donadas. Otros se sustentaban a partir del trabajo manual.[22] Otros experimentaron el «comunismo», como los primeros taboritas en Bohemia, para quienes el establecimiento de la igualdad y la propiedad comunal eran tan importantes como la reforma religiosa.[23] Un inquisidor también dijo que los valdenses «eluden

---

22 Entre los valdenses se dio una larga polémica acerca de cuál era la forma correcta de mantenerse. Se resolvió en el Encuentro de Bérgamo de 1218 con una importante ruptura entre las dos ramas principales del movimiento. Los valdenses franceses (Pobres de Lyon) optaron por una vida basada en la limosna, mientras que los de Lombardía decidieron que uno debía vivir de su propio trabajo y formar colectivos de trabajadores o cooperativas (congregationes laborantium) (di Stefano, 1950: 775). Los valdenses lombardos conservaron sus pertenencias —casas y otras formas de propiedad privada— y aceptaron el matrimonio y la vida familiar (Little, 1978: 125).

23 Holmes (1975: 202), Milton (1973: 124) y N. Cohn (1970: 215-17). Según los describe Engels, los taboritas eran el ala democrática revolucionaria del movimiento nacional de liberación husita contra la nobleza alemana en Bohemia. De esto, Engels sólo nos dice que «sus demandas reflejaban el deseo del campesinado y las clases bajas urbanas de terminar con toda opresión feudal» (Engels, 1977: 44n). Pero su sorprendente historia es narrada en mayor detalle en *The Inquisition of the Middle Ages*, de H. C. Lea (1961: 523-40), donde leemos que eran campesinos y gente humilde que no querían nobles y señores entre ellos y que tenían tendencias republicanas. Eran llamados taboritas porque en 1419, cuando los husitas de Praga fueron atacados, siguieron viaje hasta el monte Tabor. Allí fundaron una nueva ciudad que se convirtió en el centro tanto de la resistencia contra la nobleza alemana, como de experimentos comunistas. La historia cuenta que, cuando llegaron de Praga, sacaron unos grandes arcones en los que se le pidió a cada uno que pusiera sus posesiones, para que todas las cosas pudieran ser comunes. Aparentemente, este acuerdo colectivo no duró mucho, pero su espíritu pervivió durante algún tiempo después de su desaparición (Demetz, 1997: 152-57).

Los taboritas se distinguían de los ultraquistas en que, entre sus objetivos, estaba incluida la independencia de Bohemia y la retención de la propiedad que habían confiscado (Lea, 1961: 530). Ambos coincidían en los cuatro artículos de fe que unían al movimiento husita frente a enemigos externos:

I. Libre prédica de la Palabra de Dios

II. Comunión [tanto del vino como del pan]

III. Abolición del dominio del clero sobre las posesiones temporales y su retorno a la vida evangélica de Cristo y los apóstoles

IV. Castigo de todas las ofensas a la ley divina sin excepción de persona o condición

La unidad era muy necesaria. Para sofocar la revuelta de los husitas, en 1421 la Iglesia envió un ejército de 150.000 hombres contra taboritas y ultraquistas. «Cinco veces», escribe Lea, «durante 1421, los cruzados invadieron Bohemia y las cinco veces les derrotaron». Dos años más tarde, en el Sínodo de Siena, la Iglesia decidió que, si no se podía derrotar militarmente a los herejes de Bohemia, había que aislarlos y matarlos de hambre mediante un asedio. Pero eso también falló y las ideas husitas continuaron difundiéndose en Alemania, Hungría y los territorios eslavos del sur. Otro ejército de 100.000 hombres fue lanzado contra ellos en 1431, de nuevo en vano. Esta vez los cruzados huyeron del campo de batalla aún antes de que la batalla comenzara, al «oír el canto de batalla de las temidas tropas husitas» (*ibidem*).



Campesinos cuelgan a un monje que ha vendido indulgencias. Niklaus Manuel Deutsch (1525).

todas las formas de comercio para evitar las mentiras, los fraudes y los juramentos», y los describió caminando descalzos, vestidos con ropas de lana, sin nada que les perteneciera y, al igual que los apóstoles, po-

---

Lo que, finalmente, destruyó a los taboritas fueron las negociaciones entre la Iglesia y el ala moderada de los husitas. Hábilmente, los diplomáticos eclesiásticos ahondaron en la división entre los ultraquistas y los taboritas. Así, cuando se emprendió otra cruzada contra los husitas, los ultraquistas se unieron a los barones católicos pagados por el Vaticano y exterminaron a sus hermanos en la batalla de Lipania, el 30 de mayo de 1434. Ese día 13.000 taboritas resultaron muertos en el campo de batalla.

Las mujeres del movimiento taborita eran muy activas, al igual que en todos los movimientos herejes. Muchas pelearon en la batalla por Praga en 1420, cuando 1.500 mujeres taboritas cavaron una trinchera que defendieron con piedras y horquillas (Demetz, 1997).

seyendo todo en común (Lambert, 1992: 64). El contenido social de la herejía se encuentra, sin embargo, mejor expresado en las palabras de John Ball, el líder intelectual del Levantamiento Campesino Inglés de 1381, quien denunció que «estamos hechos a imagen de Dios, pero nos tratan como bestias», y agregó, «nada estará bien en Inglaterra [...] mientras haya caballeros y siervos» (Dobson, 1983: 371).[24]

Los cátaros, la más influyente de las sectas herejes, destacan en la historia de los movimientos sociales europeos por su singular aversión a la guerra (incluidas las Cruzadas), su condena a la pena capital (que provocó el primer pronunciamiento explícito de la Iglesia a favor de la pena de muerte)[25] y su tolerancia hacia otras religiones. Francia meridional, su bastión antes de la cruzada albigense, «fue un refugio seguro para los judíos cuando el antisemitismo crecía en Europa; [aquí] una fusión del pensamiento cátaro y el pensamiento judío produjo la Cábala, la tradición del misticismo judío» (Spencer, 1995b: 171). Los cátaros también rechazaron el matrimonio y la procreación y fueron estrictamente vegetarianos, tanto porque rehusaban matar animales como porque deseaban evitar cualquier comida, como huevos y carnes, que fuera resultado de la generación sexual.

Esta actitud negativa hacia la natalidad ha sido atribuida a la influencia ejercida sobre los cátaros por sectas orientales dualistas como los paulicianos —una secta de iconoclastas que rechazaba la procreación por considerar que es el acto por el cual el alma queda atrapada en el mundo material (Erbstosser, 1984: 13-4)— y, sobre todo, los bogomilos, que en el siglo X hacían proselitismo entre los campesinos de

---

24 Estas palabras —«el llamamiento a la igualdad social más conmovedor en la historia de la lengua inglesa», de acuerdo con el historiador R. B. Dobson— fueron puestas en la boca de John Ball, para incriminarlo y hacerlo aparecer como un idiota, por Jean Froissart, un cronista francés contemporáneo, severo opositor a la Revuelta Campesina Inglesa. La primera oración del sermón, que, según se decía (en la traducción de Lord Berners, siglo XVI), John Ball había dado muchas veces, es la siguiente: «Ah, vosotros, buena gente, las cosas no están bien en Inglaterra, no lo estarán hasta que todo sea común, y hasta que no haya más siervos ni caballeros, sino que estemos todos unidos, y los señores no sean más amos que nosotros» (Dobson, 1983: 371).

25 Alrededor de 1210 la Iglesia había establecido la reclamación de la abolición de la pena de muerte como un «error» hereje, que atribuía a los valdenses y a los cátaros. Tan fuerte era la presuposición de que los opositores a la Iglesia eran abolicionistas, que cada hereje que quería someterse a la Iglesia tenía que afirmar que «el poder secular puede, sin cometer el pecado capital, practicar juicios de sangre, con la condición de que castigue con justicia, no por odio, con prudencia, sin precipitación» (Mergivern, 1997: 101). Como señala J. J. Mergiven, el movimiento hereje adoptó altura moral en esta cuestión y «forzó a los "ortodoxos", irónicamente, a asumir la defensa de una práctica muy cuestionable» (*ibidem*, 103).

los Balcanes. Los bogomilos, movimiento popular «nacido entre campesinos cuya miseria física los hizo conscientes de la perversidad de las cosas» (Spencer, 1995b: 15), predicaban que el mundo visible era obra del Diablo (pues en el mundo de Dios los buenos serían los primeros) y se negaban a tener hijos para no traer nuevos esclavos a esta «tierra de tribulaciones», tal y como denominaban a la vida en la tierra en uno de sus panfletos (Wakefield y Evans, 1991: 457).

La influencia de los bogomilos sobre los cátaros está comprobada[26] y es posible que la elusión del matrimonio y la procreación por parte de los cátaros proviniera de un rechazo similar a una vida «degradada a la mera supervivencia» (Vaneigem, 1998: 72), más que de una «pulsión de muerte» o de un desprecio por la vida. Esto es lo que sugiere el hecho de que el antinatalismo de los cátaros no estuviera asociado a una concepción degradante de la mujer y su sexualidad, como es frecuente en el caso de las filosofías que desprecian la vida y el cuerpo. Las mujeres tenían un lugar importante en las sectas. En cuanto a la actitud de los cátaros hacia la sexualidad, pareciera que mientras los «perfectos» se abstenían del coito, no se esperaba de los otros miembros la práctica de la abstinencia sexual. Algunos desdeñaban la importancia que la Iglesia le asignaba a la castidad, argumentando que implicaba una sobrevaloración del cuerpo. Otros herejes atribuían un valor místico al acto sexual, tratándolo incluso como un sacramento (*Christeria*) y predicando que practicar sexo, en lugar de abstenerse, era la mejor forma de alcanzar un estado de inocencia. Así, irónicamente, los herejes eran perseguidos tanto por libertinos como por ser ascetas extremos.

---

26 Entre las pruebas de la influencia de los bogomilos sobre los cátaros se encuentran dos trabajos que «los cátaros de Europa occidental tomaron de los bogomilos»: *La visión de Isaías* y *La cena secreta*, citados en la reseña de literatura cátara de Wakefield y Evans (1969: 447-65).

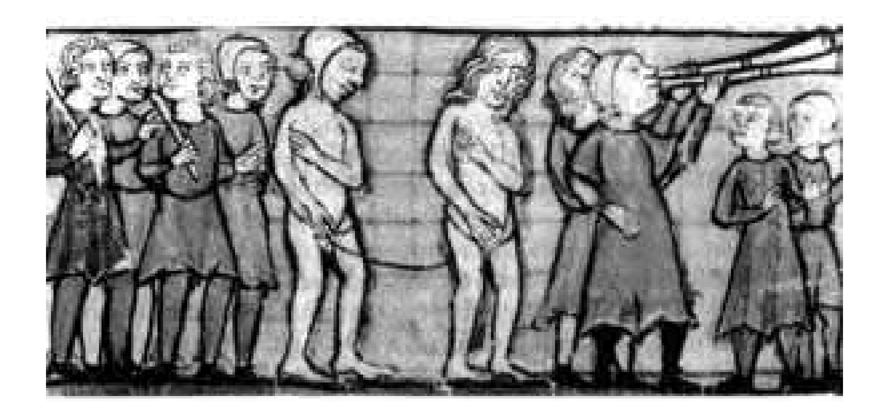
Los bogomilos eran a la Iglesia oriental lo que los cátaros a la occidental. Además de su maniqueísmo y antinatalismo, lo que más alarmaba a las autoridades bizantinas era el «anarquismo radical», la desobediencia civil y el odio de clase de los bogomilos. Como escribió el presbítero Cosmas en sus sermones contra ellos: «Enseñan a su gente a no obedecer a su amos, injurian a los ricos, odian al rey, ridiculizan a los ancianos, condenan a los boyardos, ven como viles ante los ojos de Dios a aquéllos que sirven al rey y prohíben a los siervos trabajar para su patrón». La herejía tuvo una enorme y larga influencia en el campesinado de los Balcanes. «Los bogomilos predicaban en el lenguaje del pueblo y su mensaje fue comprendido por el pueblo [...] su organización flexible, sus atractivas soluciones al problema del mal y su compromiso con la protesta social hicieron al movimiento virtualmente indestructible» (Browning, 1975: 164-66). La influencia de los bogomilos sobre la herejía puede rastrearse en el uso, común en el siglo XIII, de la expresión *buggery* [sodomía] para connotar primero herejía y después homosexualidad (Bullough, 1976a: 76 y sig.). [*Buggery* es una palabra que aún se utiliza en inglés como sinónimo de «sodomía», y deriva de «búlgaro». A los bogomilos se los asociaba fundamentalmente con los pueblos de la región que hoy ocupa Bulgaria. N. de la T.]

Las creencias sexuales de los cátaros eran, obviamente, una elaboración sofisticada de cuestiones desarrolladas a través del encuentro con religiones herejes orientales, pero la popularidad de la que gozaron y la influencia que ejercieron en otras herejías señala también una realidad experiencial más amplia, arraigada en las condiciones del matrimonio y de la reproducción en la Edad Media.

Se sabe que en la sociedad medieval, debido a la escasa disponibilidad de tierra y a las restricciones proteccionistas que ponían los gremios para entrar a los oficios, tener muchos hijos no era posible y tampoco deseable y, efectivamente, las comunidades de campesinos y artesanos se esforzaban por controlar la cantidad de niños que nacían entre ellos. El método más comúnmente usado para este fin era la postergación del matrimonio, un acontecimiento que, incluso entre los cristianos ortodoxos, ocurría a edad madura (si es que ocurría), bajo la regla de «si no hay tierra no hay matrimonio» (Homans, 1960: 37-9). En consecuencia, una gran cantidad de jóvenes tenía que practicar la abstinencia sexual o desafiar la prohibición eclesiástica relativa al sexo fuera del matrimonio. Es posible imaginar que el rechazo hereje de la procreación debe haber encontrado resonancia entre ellos. En otras palabras, es concebible que en los códigos sexuales y reproductivos de los herejes podamos ver realmente las huellas de un intento de control medieval de la natalidad. Esto explicaría el motivo por el cual, cuando el crecimiento poblacional se convirtió en una preocupación social fundamental durante la profunda crisis demográfica y la escasez de trabajadores a finales del siglo XIV, la herejía comenzó a ser asociada a los crímenes reproductivos, especialmente la «sodomía», el infanticidio y el aborto. Esto no quiere sugerir que las doctrinas reproductivas de los herejes tuvieran un impacto demográfico decisivo, sino más bien que, al menos durante dos siglos, en Italia, Francia y Alemania se creó un clima político en el que cualquier forma de anticoncepción (incluida la «sodomía», es decir, el sexo anal) pasó a ser asociada con la herejía. La amenaza que las doctrinas sexuales de los herejes planteaban a la ortodoxia también debe considerarse en el contexto de los esfuerzos realizados por la Iglesia para establecer un control sobre el matrimonio y la sexualidad que le permitieran poner a todo el mundo —desde el Emperador hasta el más pobre campesino— bajo su escrutinio disciplinario.

La politización de la sexualidad

Como ha señalado Mary Condren en *The Serpent and the Goddess* (1989) [La serpiente y la diosa], estudio sobre la entrada del cristianismo en la Irlanda céltica, el intento eclesiástico de regular el comportamiento sexual tiene una larga historia en Europa. Desde épocas muy tempranas (desde que la Iglesia se convirtió en la religión estatal en el siglo IV), el clero reconoció el poder que el deseo sexual confería a las mujeres sobre los hombres y trató persistentemente de exorcizarlo identificando lo sagrado con la práctica de evitar a las mujeres y el sexo. Expulsar a las mujeres de cualquier momento de la liturgia y de la administración de los sacramentos; tratar de usurpar la mágica capacidad de dar vida de las mujeres al adoptar un atuendo femenino; hacer de la sexualidad un objeto de vergüenza… tales fueron los medios a través de los cuales una casta patriarcal intentó quebrar el poder de las mujeres y de su atracción erótica. En este proceso, «la sexualidad fue investida de un nuevo significado […] [Se] convirtió en un tema de confesión, en el que los más ínfimos detalles de las funciones corporales más íntimas se transformaron en tema de discusión» y donde «los distintos aspectos del sexo fueron divididos en el pensamiento, la palabra, la intención,



Castigo por adulterio. Los amantes son guiados por la calle atados entre sí. De un manuscrito de 1396 de Toulouse, Francia.

las ganas involuntarias y los hechos reales del sexo para conformar una ciencia de la sexualidad» (Condren, 1989: 86-7). Los penitenciales, los manuales que a partir del siglo VII comenzaron a distribuirse como guías prácticas para los confesores, son uno de los lugares privilegiados para la reconstrucción de los cánones sexuales eclesiásticos. En el primer volumen de *Historia de la Sexualidad* (1978), Foucault subraya el papel que jugaron estos manuales en la producción del sexo como discurso y de una concepción más polimorfa de la sexualidad en el siglo XVII. Pero los penitenciales jugaban ya un papel decisivo en la producción de un nuevo discurso sexual en la Edad Media. Estos trabajos demuestran que la Iglesia intentó imponer un verdadero catecismo sexual, prescribiendo detalladamente las posiciones permitidas durante el acto sexual (en realidad sólo una era permitida), los días en los que se podía practicar el sexo, con quién estaba permitido y con quién prohibido.

La supervisión sexual aumentó en el siglo XII cuando los Sínodos Lateranos de 1123 y 1139 emprendieron una nueva cruzada contra la práctica corriente del matrimonio y el concubinato[27] entre los clérigos, declarando el matrimonio como un *sacramento* cuyos votos no podía disolver ningún poder terrenal. En ese momento, se repitieron también las limitaciones impuestas por los penitenciales sobre el acto sexual.[28]

27 La prohibición que la Iglesia imponía a los casamientos y concubinatos de los clérigos estaba motivada, más que por necesidad alguna de restaurar su reputación, por el deseo de defender su propiedad, que estaba amenazada por demasiadas subdivisiones y por el miedo a que las esposas de los curas interfirieran excesivamente en las cuestiones del clero (McNamara y Wemple, 1988: 93-5). La resolución del Segundo Sínodo Laterano reforzó otra que ya había sido adoptada en el siglo anterior, pero que no se había puesto en práctica debido a una revuelta generalizada en su contra. La protesta alcanzó su clímax en 1061, con una «rebelión organizada» que condujo a la elección del Obispo de Parma como antipapa, bajo el título de Honorio II, y a su posterior intento fallido de capturar Roma (Taylor, 1954: 35). El Sínodo Laterano de 1123 no sólo prohibió los casamientos en el clero sino que declaró nulos los existentes, imponiendo una situación de terror y pobreza a las familias de los curas, especialmente a sus esposas e hijos (Brundage, 1987: 214, 216-17).

28 Los cánones reformados del siglo XII ordenaban a las parejas casadas evitar el sexo durante los tres periodos de Cuaresma asociados con Pascua, Pentecostés y Navidad, en cualquier domingo del año, en los días festivos previos a recibir la comunión, en su noche de bodas, durante los periodos menstruales de la esposa, durante el embarazo, durante la lactancia y mientras hacían penitencia (Brundage, 1987: 198-99). Estas restricciones no eran nuevas. Eran reafirmaciones de la sabiduría eclesiástica expresadas en docenas de Penitenciales. Lo novedoso era su incorporación al cuerpo de la Ley Canónica «que fue transformada en un instrumento efectivo para el gobierno y disciplina eclesiásticas en el siglo XII». Tanto la Iglesia como los laicos reconocían que un requisito legal, con penalidades explícitas, tendría un estatuto diferente a una penitencia sugerida por el confesor personal de cada uno. En este periodo, las relaciones más íntimas entre personas se convirtieron en asunto de abogados y criminólogos (Brundage, 1987: 578).

Cuarenta años más tarde, con el Tercer Sínodo Laterano de 1179, la Iglesia intensificó sus ataques contra la «sodomía» dirigiéndolos simultáneamente contra los homosexuales y el sexo no procreativo (Bowsell, 1981: 277). Por primera vez, condenó la homosexualidad, «la incontinencia que va en contra de la naturaleza» (Spencer, 1995a: 114).

Con la adopción de esta legislación represiva la sexualidad fue completamente politizada. Todavía no encontramos, sin embargo, la obsesión mórbida con que la Iglesia Católica abordaría después las cuestiones sexuales. Pero ya en el siglo XII podemos ver a la Iglesia no sólo espiando los dormitorios de su rebaño sino haciendo de la sexualidad una cuestión de Estado. Las preferencias sexuales no ortodoxas de los herejes también deben ser vistas, por lo tanto, como una postura antiautoritaria, un intento de arrancar sus cuerpos de las garras del clero. Un claro ejemplo de esta rebelión anticlerical fue el surgimiento, en el siglo XIII, de las nuevas sectas panteístas, como los amalricianos y la Hermandad del Espíritu Libre que, contra el esfuerzo de la Iglesia por controlar su conducta sexual, predicaban que Dios está en todos nosotros y que, por lo tanto, es imposible pecar.

Las mujeres y la herejía

Uno de los aspectos más significativos del movimiento herético es la elevada posición social que asignó a las mujeres. Como señala Gioacchino Volpe, en la Iglesia las mujeres no eran nada, pero aquí eran consideradas como iguales; las mujeres tenían los mismos derechos que los hombres y disfrutaban de una vida social y una movilidad (deambular, predicar) que durante la Edad Media no encontraban en ningún otro lugar (Volpe, 1971: 20; Koch, 1983: 247). En las sectas herejes, sobre todo entre los cátaros y los valdenses, las mujeres tenían derecho a administrar los sacramentos, predicar, bautizar e incluso alcanzar órdenes sacerdotales. Está documentado que Valdo se separó de la ortodoxia porque su obispo rehusó permitir que las mujeres pudiesen predicar. Y de los cátaros se dice que adoraban una figura femenina, la Señora del Pensamiento, que influyó en el modo en que Dante concibió a Beatriz (Taylor, 1954: 100). Los herejes también permitían que las mujeres y los hombres compartieran la misma vivienda, aun sin estar casados, ya que no temían que favoreciese comportamientos promiscuos. Con frecuencia las mujeres y los hombres herejes vivían juntos libremente,

como hermanos y hermanas, de igual modo que en las comunidades agápicas de la Iglesia primitiva. Las mujeres también formaban sus propias comunidades. Un caso típico era el de las beguinas, mujeres laicas de las clases medias urbanas que vivían juntas (especialmente en Alemania y Flandes) y mantenían su trabajo, fuera del control masculino y sin subordinación al control monástico (McDonnell, 1954; Neel, 1989).[29]



Mujer hereje condenada a la hoguera. Las mujeres tenían una presencia importante en el movimiento hereje de cada país.

29 La relación entre las beguinas y la herejía es incierta. Mientras que algunos de sus contemporáneos, como Jacques de Vitro —descrito por Carol Neel como «un importante administrador eclesiástico»— apoyó su iniciativa como una alternativa a la herejía, «fueron finalmente condenadas bajo sospecha de herejía por el Sínodo de Vienne de 1312», posiblemente por la intolerancia del clero hacia las mujeres que escapaban al control masculino. Las beguinas desaparecieron posteriormente «forzadas a dejar de existir por la reprobación eclesiástica» (Neel, 1989: 324-27, 329, 333, 339).

No sorprende que las mujeres estén más presentes en la historia de la herejía que en cualquier otro aspecto de la vida medieval (Volpe, 1971: 20). De acuerdo a Gottfried Koch, ya en el siglo X formaban una parte importante de los bogomilos. En el siglo XI, fueron otra vez las mujeres quienes dieron vida a los movimientos herejes en Francia e Italia. En esta ocasión las herejes provenían de los sectores más humildes de los siervos y constituyeron un verdadero movimiento de mujeres que se desarrolló dentro del marco de los diferentes grupos herejes (Koch, 1983: 246-47). Las herejes están también presentes en las crónicas de la Inquisición; sabemos que algunas de ellas fueron quemadas en la hoguera, otras fueron «emparedadas» para el resto de sus vidas.

¿Es posible decir que esta importante presencia de mujeres en las sectas herejes fuera la responsable de la «revolución sexual» de estos movimientos? ¿O debemos asumir que el llamado al «amor libre» fue una treta masculina para ganar acceso fácil a los favores sexuales de las mujeres? Estas preguntas no pueden responderse fácilmente. Sabemos, sin embargo, que las mujeres trataron de controlar su función reproductiva, ya que son numerosas las referencias al aborto y al uso femenino de anticonceptivos en los Penitenciales. De forma significativa —en vista de la futura criminalización de esas prácticas durante la caza de brujas—, a los anticonceptivos se les llamaba «pociones para la esterilidad» o *maleficia* (Noonan, 1965: 155-61) y se suponía que las mujeres eran quienes los usaban.

En la Alta Edad Media, la Iglesia veía todavia estas prácticas con cierta indulgencia, impulsada por el reconocimiento de que las mujeres podían desear poner límite a sus embarazos por razones económicas. Así, en el *Decretum*, escrito por Burchardo, Obispo de Worms (hacia 1010), después de la pregunta ritual:

> ¿Has hecho lo que algunas mujeres suelen hacer cuando fornican y desean matar a su vástago, actuar con su *maleficia* y sus hierbas para matar o cortar el embrión, o, si aún no han concebido, lograr que no conciban?

Estaba estipulado que las culpables hicieran penitencia durante diez años; pero también se observaba que «habría diferencia entre la acción de una pobre mujerzuela motivada por la dificultad de proveerse de alimento y la de una mujer que buscara esconder un crimen de fornicación» (*ibidem*).

Las cosas, no obstante, cambiaron drásticamente tan pronto como el control de las mujeres sobre la reproducción comenzó a ser percibido como una amenaza a la estabilidad económica y social, tal y como ocurrió en el periodo subsiguiente a la catástrofe demográfica producida por la «peste negra», la plaga apocalíptica que, entre 1347 y 1352, destruyó a más de un tercio de la población europea (Ziegler, 1969: 230).

Más adelante veremos qué papel jugó este desastre demográfico en la «crisis del trabajo» de la Baja Edad Media. Aquí podemos apuntar que, después de la diseminación de la plaga, los aspectos sexuales de la herejía adquirieron mayor importancia en su persecución. Éstos fueron grotescamente distorsionados según formas que anticipan las posteriores representaciones de los aquelarres de brujas. A mediados del siglo XIV, a los inquisidores no les bastaba con acusar a los herejes de sodomía y licencia sexual en sus informes. También se les acusaba de dar culto a los animales, incluido el infame *bacium sub cauda* (beso bajo la cola), y de regodearse en rituales orgiásticos, vuelos nocturnos y sacrificios de niños (Russell, 1972). Los inquisidores informaban también sobre la existencia de una secta de culto diabólico conocida como los luciferanos. Coincidiendo con este proceso, que marcó la transición de la persecución de la herejía a la caza de brujas, la mujer se convirtió de forma cada vez más clara en la figura de lo hereje, de tal manera que, hacia comienzos del siglo XV, la bruja se transformó en el principal objetivo en la persecución de herejes.

Sin embargo, el movimiento hereje no terminó aquí. Su epílogo tuvo lugar en 1533 con el intento de los anabaptistas de establecer una Nueva Jerusalén en la ciudad alemana de Münster. Este intento fue aplastado con un baño de sangre, seguido de una ola de despiadadas represalias que afectaron a las luchas proletarias en toda Europa (Po-Chia Hsia, 1988a: 51-69).

Hasta entonces, ni la feroz persecución ni la demonización de la herejía pudieron evitar la difusión de las creencias herejes. Como escribe Antonino di Stefano, ni la excomunión, ni la confiscación de propiedades, ni la tortura, ni la muerte en la hoguera, ni las cruzadas contra los herejes pudieron debilitar la «inmensa vitalidad y popularidad» de la *heretica pravitatis* (el mal hereje) (di Stefano, 1950: 769). «No existe ni una comuna», escribía Jacques de Vitry a principios del siglo XIII, «en la que la herejía no tenga sus seguidores, sus defensores y sus creyentes». Incluso después de la cruzada contra los cátaros de 1215, que destruyó sus bastiones, la herejía (junto con el Islam) siguió siendo el enemigo y la amenaza principal a la que se tuvo que enfrentar la Iglesia. Nuevos

seguidores aparecían en todas las profesiones y condiciones sociales: el campesinado, los sectores más pobres del clero (que se identificaban con los pobres y aportaron a sus luchas el lenguaje del Evangelio), los burgueses urbanos e incluso la nobleza menor. Pero la herejía popular era, principalmente, un fenómeno de las clases bajas. El ambiente en el que floreció fue el de los proletarios rurales y urbanos: campesinos, zapateros remendones y trabajadores textiles «a quienes predicaba la igualdad, fomentando su espíritu de revuelta con predicciones proféticas y apocalípticas» (*ibidem*: 776).

Podemos llegar a vislumbrar la popularidad de los herejes a partir de los juicios que la Inquisición aún llevaba adelante hacia 1330, en la región de Trento (norte de Italia), contra aquellos que habían brindado hospitalidad a los apostólicos en el momento en que su líder, Fray Dulcino, treinta años antes, había pasado por la región (Orioli, 1993: 217-37). En el momento de su llegada se abrieron muchas puertas para brindar refugio a Dulcino y sus seguidores. Nuevamente en 1304, cuando junto al anuncio de la llegada de un reino sagrado de pobreza y amor Fray Dulcino fundó una comunidad entre las montañas de Vercellese (Piamonte), los campesinos de la zona, que ya se habían levantado contra el Obispo de Vercelli, le dieron su apoyo (Mornese y Buratti, 2000). Durante tres años los dulcinianos resistieron a las cruzadas y al bloqueo que el Obispo dispuso en su contra —hubo mujeres vestidas como hombres luchando junto a ellos. Finalmente, fueron derrotados sólo por el hambre y la aplastante superioridad de las fuerzas que la Iglesia había movilizado (Lea, 1961: 615-20; Milton, 1973: 108). El mismo día en el que las tropas reunidas por el Obispo de Vercelli finalmente vencieron, «más de mil herejes murieron en las llamas o en el río o por la espada, de los modos más crueles». Margherita, la compañera de Dulcino, fue lentamente quemada hasta morir ante sus ojos porque se negó a retractarse. Dulcino fue arrastrado y poco a poco hecho pedazos por los caminos de la montaña, a fin de brindar un ejemplo conveniente a la población local (Lea, 1961: 620).

Luchas urbanas

No sólo las mujeres y los hombres, también los campesinos y los trabajadores urbanos descubrieron una causa común en los movimientos heréticos. Esta comunión de intereses entre gente que de entrada se

supone podrían tener distintas preocupaciones y aspiraciones, puede observarse en diferentes situaciones. En primer lugar, en la Edad Media existía una relación estrecha entre la ciudad y el campo. Muchos burgueses eran ex-siervos que se habían mudado o escapado a la ciudad con la esperanza de una vida mejor y, mientras ejercitaban sus artes, continuaban trabajando la tierra, particularmente en épocas de cosecha. Sus pensamientos y deseos estaban todavía profundamente configurados por la vida en la aldea y por su permanente relación con la tierra. A los campesinos y trabajadores urbanos les unía también el hecho de que estaban subordinados a los mismos gobernantes. En el siglo XIII (especialmente en el norte y centro de Italia), la nobleza terrateniente y los mercaderes patricios de la ciudad estaban comenzando a integrarse, funcionando como una estructura de poder única. Esta situación promovió preocupaciones similares y solidaridad entre los trabajadores. Así, cuando los campesinos se rebelaban, encontraban a los artesanos y jornaleros a su lado, además de una masa de pobres urbanos cada vez más importante. Esto fue lo que sucedió durante la revuelta campesina en el Flandes marítimo, que comenzó en 1323 y terminó en junio de 1328, después de que el rey de Francia y la nobleza flamenca derrotaran a los rebeldes en Cassel en 1327. Como escribe David Nicholas, «la habilidad de los rebeldes para continuar el conflicto durante cinco años sólo puede concebirse a partir de la participación de la ciudad entera» (Nicholas, 1992: 213-14). Nicholas agrega que a finales de 1324 los artesanos de Ypres y Brujas se sumaron a los campesinos rebeldes:

> Brujas, ahora bajo el control de un partido de tejedores y bataneros, siguió el rumbo de la revuelta campesina […] Comenzó una guerra de propaganda en la cual los monjes y predicadores dijeron a las masas que había llegado una nueva era y que ellos eran iguales a los aristócratas. (*Ibidem*: 213-14)

Otra alianza entre campesinos y trabajadores urbanos fue la de los tuchinos, un movimiento de «bandoleros» que operaba en las montañas del centro de Francia; de este modo, los artesanos se unieron a una organización típica de las poblaciones rurales (Milton, 1963: 128).

Lo que unía a campesinos y artesanos era una aspiración común de nivelar las diferencias sociales. Como escribe Norman Cohn, existen pruebas en diferentes tipos de documentos:

> Desde los proverbios de los pobres en los que se lamentan de que «el hombre pobre siempre trabaja, siempre preocupado, trabaja y llora, no ríe nunca de corazón, mientras que el rico ríe y canta […]».
>
> Desde los misterios donde se dice que «cada hombre debe tener tantas propiedades como cualquier otro y no tenemos nada que podamos llamar nuestro. Los grandes señores poseen todo y los pobres sólo cuentan con el sufrimiento y la adversidad […]».
>
> Desde las sátiras más leídas que denunciaban que «los magistrados, alcaldes, alguaciles e intendentes viven todos del robo. Todos engordados por los pobres, todos quieren saquearlos [...] El fuerte roba al débil […]». O también: «Los buenos trabajadores hacen pan del trigo pero nunca lo mastican; no, sólo reciben los cernidos del grano, del buen vino sólo reciben los fondos y de la buena ropa sólo las hilachas. Todo lo que es sabroso y bueno va a parar a la nobleza y al clero».
>
> Cohn (1970: 99-100)

Estas quejas muestran cuán profundo era el resentimiento popular contra las desigualdades que existían entre «pajarracos» y «pajaritos», los «gordos» y los «flacos», como se llamaba a la gente rica y a la gente pobre en el modismo político florentino del siglo XIV. «Nada andará bien en Inglaterra hasta que todos seamos de la misma condición», proclamaba John Ball durante su campaña para organizar el Levantamiento Campesino Inglés de 1381 *(ibidem:* 199).

Como hemos visto, las principales expresiones de esta aspiración a una sociedad más igualitaria eran la exaltación de la pobreza y el comunismo de los bienes. Pero la afirmación de una perspectiva igualitaria también se reflejaba en una nueva actitud hacia el trabajo, más evidente entre las sectas herejes. Por una parte, existe una estrategia de «rechazo al trabajo», como la propia de los valdenses franceses (los Pobres de Lyon) y los miembros de algunas órdenes conventuales (franciscanos, espirituales), que, en el deseo de liberarse de las preocupaciones mundanas dependían de las limosnas y del apoyo de la comunidad para sobrevivir. Por otra parte, existe una nueva valorización del trabajo, en particular del trabajo manual, que alcanzó su formulación más consciente en la propaganda de los lolardos ingleses, quienes recordaban a sus seguidores: «Los nobles tienen casas hermosas, nosotros sólo tenemos trabajo y penurias, pero todo lo que existe proviene de nuestro trabajo» (*ibidem*; Christie-Murray, 1976: 114-15).

Sin lugar a dudas, recurrir al «valor del trabajo» —una novedad en una sociedad dominada por una clase militar— funcionaba principalmente como un recordatorio de la arbitrariedad del poder feudal. Pero esta nueva conciencia demuestra también la emergencia de nuevas fuerzas sociales que jugaron un papel crucial en el desmoronamiento del sistema feudal.

La valorización del trabajo refleja la formación de un proletariado urbano, constituido en parte por oficiales y aprendices —que trabajaban para maestros artesanos que producían para el mercado local—, pero fundamentalmente por jornaleros asalariados, empleados por mercaderes ricos en industrias que producían para la exportación. A comienzos del siglo XIV, en Florencia, Siena y Flandes, era posible encontrar concentraciones de hasta 4.000 jornaleros (tejedores, bataneros, tintoreros) en la industria textil. Para ellos, la vida en la ciudad era sólo un nuevo tipo de servidumbre, en este caso bajo el dominio de los mercaderes de telas que ejercían el más estricto control sobre sus actividades y la dominación de clase más despótica. Los asalariados urbanos no podían formar asociaciones y hasta se les prohibía reunirse en lugar alguno fuese cual fuese el objetivo; no podían portar armas ni las herramientas de su oficio; y no podían hacer huelga bajo pena de muerte (Pirenne, 1956: 1932). En Florencia, no tenían derechos civiles; a diferencia de los oficiales, no eran parte de ningún oficio o gremio y estaban expuestos a los abusos más crueles a manos de los mercaderes. Éstos, además de controlar el gobierno de la ciudad, dirigían un tribunal propio y, con total impunidad, los espiaban, arrestaban, torturaban y colgaban al menor signo de problemas (Rodolico, 1971).

Es entre estos trabajadores donde encontramos las formas más radicales de protesta social y una mayor aceptación de las ideas heréticas (*ibidem*: 56-9). Durante el siglo XIV, particularmente en Flandes, los trabajadores textiles estuvieron involucrados en constantes rebeliones contra el obispo, la nobleza, los mercaderes e incluso los principales oficios. En Brujas, cuando en 1378 los oficios más importantes se hicieron poderosos, los trabajadores de la lana continuaron la sublevación en su contra. En Gante, en 1335, un levantamiento de la burguesía local fue superado por una rebelión de tejedores que trataron de establecer una «democracia obrera» basada en la supresión de todas las autoridades, excepto aquellas que vivían del trabajo manual (Boissonnade, 1927: 310-11). Derrotados por una coalición imponente de fuerzas (que incluía al príncipe, la nobleza, el clero y la burguesía), los tejedores volvieron a intentarlo en 1378, y esta vez tuvieron éxito, instituyendo la que (tal vez con cierta exageración) ha

dado en llamarse la primera «dictadura del proletariado» conocida en la historia. Según Peter Boissonnade, su objetivo era «alzar a los trabajadores cualificados contra sus patrones, a los asalariados en contra de los grandes empresarios, a los campesinos en contra de los señores y el clero. Se decía que pensaban exterminar a la clase burguesa en su conjunto, con la excepción de los niños de seis años y que proyectaban hacer lo mismo con la nobleza» (*ibidem*: 311). Sólo a través de una batalla a campo abierto, que tuvo lugar en Roosebecque en 1382, y en la que 26.000 de ellos perdieron la vida, fueron finalmente derrotados (*ibidem*).

Los acontecimientos que tuvieron lugar en Brujas y Gante no fueron casos aislados. También en Alemania y en Italia, los artesanos y los trabajadores se revelaban en cada ocasión que se les presentaba, forzando a la burguesía local a vivir en un constante terror. En Florencia, los trabajadores tomaron el poder en 1379, liderados por los *ciompi,* los jornaleros de la industria textil florentina.[30] Ellos establecieron también un gobierno de trabajadores, que sólo duró unos pocos meses antes de ser completamente derrotados en 1382 (Rodolico, 1971). Los trabajadores de Lieja, en Países Bajos, tuvieron más éxito. En 1384, la nobleza y los ricos (llamados «los grandes»), incapaces de continuar una

30 Los ciompi eran los encargados de lavar, peinar y engrasar la lana para que pudiese ser trabajada. Eran considerados trabajadores no cualificados y tenían el estatus social más bajo. Ciompo es un término peyorativo que significa sucio y andrajoso, probablemente debido a que los ciompi trabajaban semidesnudos y siempre estaban engrasados y manchados con tintes. Su revuelta comenzó en julio de 1382, disparada por las noticias de que uno de ellos, Simoncino, había sido arrestado y torturado. Aparentemente le habían hecho revelar, bajo tortura, que los *ciompi* habían tenido reuniones secretas durante las cuales, besándose en la boca, habían prometido defenderse mutuamente de los abusos de sus empleadores. Al enterarse del arresto de Simoncino, los trabajadores corrieron hasta la casa del gremio de la industria de la lana (el Palazzo dell'Arte) para exigir la liberación de su compañero. Después, una vez liberado, ocuparon la casa del gremio, establecieron patrullas sobre el Ponte Vecchio y colgaron la insignia de los «gremios menores» *(arti minori)* de las ventanas de la sede del gremio. También ocuparon la alcaldía donde afirmaron haber encontrado una habitación llena de cuerdas de horca destinados a ellos, según creían. Aparentemente con la situación bajo control, los *ciompi* presentaron un petitorio exigiendo que se les incorporase al gobierno, que no se les siguiera castigando con la amputación de una mano por el impago de deudas, que los ricos pagaran más impuestos y que los castigos corporales fueran reemplazados por multas en dinero. La primera semana de agosto formaron una milicia y crearon tres nuevos oficios, mientras se hacían preparativos para unas elecciones en las que, por primera vez, participarían miembros de los *ciompi.* Su nuevo poder no duró, sin embargo, más de un mes, ya que los magnates de la lana organizaron un «cierre patronal» que los redujo al hambre. Después de ser derrotados, muchos fueron arrestados, colgados y decapitados; muchos más tuvieron que abandonar la ciudad en un éxodo que marcó el comienzo de la decadencia de la industria de la lana en Florencia (Rodolico, 1971: *passim*).

resistencia que había persistido durante más de un siglo, capitularon. De ahí en adelante «los oficios dominaron completamente la ciudad», convirtiéndose en los árbitros del gobierno municipal (Perenne, 1937: 201). En el Flandes marítimo, los artesanos también habían brindado su apoyo al levantamiento campesino en una lucha que duró desde 1323 hasta 1328, en lo que Pirenne describe como «un intento genuino de revolución social» (*ibidem*: 195). Aquí —según señala un contemporáneo oriundo de Flandes cuya filiación de clase resulta evidente— «la plaga de la insurrección era tal que los hombres se asquearon de la vida» (*ibidem*: 196). Así, desde 1320 hasta 1332, la «gente de bien» de Ypres le imploró al rey que no permitiese que los bastiones internos del pueblo, en los que ellos vivían, fueran demolidos, dado que los protegían de la «gente común» (*ibidem*: 202-03).



La Jacquerie. Los campesinos tomaron las armas en Flandes en 1323, en Francia en 1358, en Inglaterra en 1381, en Florencia, Gante y París en 1370 y 1380.

La Peste Negra y la crisis del trabajo

La Peste Negra, que mató entre un 30 % y un 40 % de la población europea, constituyó uno de los momentos decisivos en el transcurso de las luchas medievales (Ziegler, 1969: 230). Este colapso demográfico sin precedentes ocurrió después de que la Gran Hambruna de 1315-1322 hubiera debilitado la resistencia de la gente a las enfermedades (Jordan, 1996) y cambió profundamente la vida social y política de Europa,

inaugurando prácticamente una nueva era. Las jerarquías sociales se pusieron patas arriba debido al efecto nivelador de la morbilidad generalizada. La familiaridad con la muerte también debilitó la disciplina social. Enfrentada a la posibilidad de una muerte repentina, la gente ya no se preocupaba por trabajar o por acatar las regulaciones sociales y sexuales, trataba de pasarlo lo mejor posible, regalándose una fiesta tras otra sin pensar en el futuro.

La consecuencia más importante de la peste fue, sin embargo, la intensificación de la crisis del trabajo generada por el conflicto de clase: al diezmarse la mano de obra, los trabajadores se tornaron extremadamente escasos, su coste creció hasta niveles críticos y se fortaleció la determinación de la gente a romper las ataduras del dominio feudal.

Como señala Christopher Dyer, la escasez de mano de obra causada por la epidemia modificó las relaciones de poder en beneficio de las clases bajas. En épocas en que la tierra era escasa, era posible controlar a los campesinos a través de la amenaza de la expulsión. Pero una vez que la población fue diezmada y había abundancia de tierra, las amenazas de los señores dejaron de tener un efecto significativo, ahora los campesinos podían moverse libremente y hallar nuevas tierras para cultivar (Dyer, 1968: 26). Así, mientras los cultivos se pudrían y el ganado caminaba sin rumbo por los campos, los campesinos y artesanos se adueñaron repentinamente de la situación. Un síntoma de este nuevo rumbo fue el aumento de las huelgas de inquilinos, reforzadas por las amenazas de éxodo en masa a otras tierras o a la ciudad. Tal y como las crónicas feudales muestran de forma escueta, los campesinos «se negaban a pagar» *(negant solvere)*. También declaraban que «ya no seguirían las costumbres» *(negant consuetudines)* y que ignorarían las órdenes de los señores de reparar sus casas, limpiar las acequias o atrapar a los siervos fugados (*ibidem*: 24).

Hacia finales del siglo XIV la negativa a pagar la renta y brindar servicios se había convertido en un fenómeno colectivo. Aldeas enteras se organizaron conjuntamente para dejar de pagar las multas, los impuestos y el *tallage*, dejando de reconocer el intercambio de servicios y las cortes feudales, que eran los principales instrumentos del poder feudal. En este contexto, la cantidad de renta y de servicios retenidos era menos importante que el hecho de que la relación de clase en la que se basaba el orden feudal fuese subvertida. Así es como un escritor de comienzos del siglo XVI, cuyas palabras reflejan el punto de vista de la nobleza, describió sintéticamente la situación:



La Peste Negra destruyó un tercio de la población europea. Fue un punto de inflexión, social y político, en la historia de Europa.

> Los campesinos son demasiado ricos […] y no saben lo que significa la obediencia; no toman en cuenta la ley, desearían que no hubiera nobles […] y les gustaría decidir qué renta deberíamos obtener por nuestras tierras. (*ibidem:* 33)

Como respuesta al incremento del coste de la mano de obra y al desmoronamiento de la renta feudal, tuvieron lugar varios intentos de aumentar la explotación del trabajo a partir del restablecimiento de los servicios laborales o, en algunos casos, de la esclavitud. En Florencia, en el año 1366, se autorizó la importación de esclavos.[31] Pero semejantes medidas sólo agudizaron el conflicto de clases. En Inglaterra, un intento de la nobleza por contener los costes del trabajo por medio de un Estatuto Laboral que ponía límite al salario máximo, causó el Levantamiento Campesino de 1381. Este se extendió de una región a otra y terminó con miles de campesinos marchando de Kent a Londres «para hablar con el rey» (Milton, 1973; Dobson, 1983). También en Francia, entre 1379 y 1382, hubo un «torbellino revolucionario» (Boissonnade, 1927: 314). Las insurrecciones proletarias estallaron en Bezier, donde

31 Tras la Peste Negra cada país europeo comenzó a condenar la vagancia y a perseguir el vagabundeo, la mendicidad y el rechazo al trabajo. Inglaterra tomó la iniciativa con el Estatuto de 1349 que condenaba los salarios altos y la vagancia, estableciendo que quienes no trabajasen, y no tuvieran ningún medio de supervivencia, tenían que aceptar trabajo. En Francia se emitieron ordenanzas similares en el año 1351 recomendando a la gente que no diera comida ni hospedaje a mendigos y vagabundos de buena salud. Una ordenanza posterior estableció, en 1354, que quienes permaneciesen ociosos, pasaran el tiempo en tabernas, jugando a los dados o mendigando, tenían que aceptar trabajo o afrontar las consecuencias; los infractores primerizos iban a prisión a pan y agua, mientras que los reincidentes eran puestos en el cepo y quienes infringían por tercera vez eran marcados a fuego en la frente. En la legislación francesa apareció un nuevo elemento que se convirtió en parte de la lucha moderna contra los vagabundos: el trabajo forzado. En Castilla una ordenanza introducida en 1387 permitía a los particulares arrestar a vagabundos y emplearlos durante un mes sin salario (Geremek, 1985: 53-65).

cuarenta tejedores y zapateros fueron ahorcados. En Montpellier, los trabajadores insurrectos proclamaron que «para Navidad venderemos carne cristiana a seis peniques la libra». Estallaron revueltas en Carcassone, Orleans, Amiens, Tournai, Rouen y finalmente en París, donde en 1413 se estableció una «democracia de los trabajadores».[32]

En Italia, la revuelta más importante fue la de los *ciompi.* Comenzó en julio de 1382, cuando los trabajadores textiles de Florencia forzaron a la burguesía, durante un tiempo, a compartir el gobierno y a declarar una moratoria sobre todas las deudas en las que habían incurrido los asalariados; más tarde proclamaron que, en esencia, se trataba de una dictadura del proletariado («la gente de Dios»), aunque fue rápidamente aplastada por las fuerzas conjuntas de la nobleza y la burguesía (Rodolico, 1971).

«Ahora es el momento» —oración que se repite en las cartas de John Ball— ilustra claramente el espíritu del proletariado europeo hacia finales del siglo XIV, una época en la que, en Florencia, la rueda de la fortuna comenzaba a aparecer en las paredes de las tabernas y de los talleres con el fin de simbolizar el inminente cambio de suerte.

Durante este proceso se ensancharon las dimensiones organizativas y el horizonte político de la lucha de los campesinos y artesanos. Regiones enteras se sublevaron, formando asambleas y reclutando ejércitos. Por momentos, los campesinos se organizaron en bandas, atacaron los castillos de los señores y destruyeron los archivos donde se conservaban las marcas escritas de su servidumbre. Ya en el siglo XV los enfrentamientos entre campesinos y nobles se convirtieron en verdaderas guerras, como la de las *remesas* en España, que se extendió de 1462 a 1486.[33] En el año 1476 comenzó en Alemania un ciclo de «guerras campesinas», cuyo punto de

32 El concepto de «democracia de los trabajadores» puede parecer absurdo cuando es aplicado a estas formas de gobierno. Pero debemos considerar que en Estados Unidos, a menudo considerado un país democrático, todavía ningún trabajador industrial se ha convertido en presidente y que los órganos más altos de gobierno están completamente ocupados por los representantes de la aristocracia económica.

33 Las remesas eran una liquidación de impuestos que los siervos campesinos tenían que pagar en Cataluña para dejar sus tierras. Después de la Peste Negra, los campesinos sujetos a las remesas también estaban sometidos a un nuevo impuesto conocido como los malos usos que, en épocas anteriores, se había aplicado de manera menos generalizada (Milton, 1973: 117-18). Estos nuevos impuestos y los conflictos alrededor del uso de tierras abandonadas dieron origen a una guerra regional prolongada, en cuyo transcurso los campesinos catalanes reclutaron a un hombre cada tres familias. También estrecharon sus lazos por medio de asociaciones juradas, tomaron decisiones en asambleas campesinas y, para intimidar a los terratenientes, cubrieron los campos de cruces y otros signos amenazadores. En la última fase de la guerra exigieron el fin de la renta y el establecimiento de derechos campesinos de propiedad (*ibidem*: 120-21, 133).

partida fue la conspiración liderada por Hans el Flautista. Estos procesos se propagaron en forma de cuatro rebeliones sangrientas conducidas por el Bundschuch («sindicato campesino») que tuvieron lugar entre 1493 y 1517, y que culminaron en una guerra abierta que se extendió desde 1522 hasta 1525 en más de cuatro países (Engels, 1977; Blickle, 1977).

En ninguno de estos casos, los rebeldes se conformaron con exigir sólo algunas restricciones del régimen feudal, como tampoco negociaron exclusivamente para obtener mejores condiciones de vida. Su objetivo fue poner fin al poder de los señores. Durante el Levantamiento Campesino de 1381 los campesinos ingleses declararon que «la vieja ley debe abolirse». Efectivamente, a comienzos del siglo XV, al menos en Inglaterra, la servidumbre o el villanaje habían desaparecido casi por completo, aunque la revuelta fue derrotada política y militarmente y sus dirigentes, ejecutados brutalmente (Titow, 1969: 58).

Lo que siguió ha sido descrito como la «edad de oro del proletariado europeo» (Marx, 1909, T. I; Braudel 1967: 128-ss.), algo muy distinto de la representación canónica del siglo XV, que ha sido inmortalizado iconográficamente como un mundo bajo el maleficio de la danza de la muerte y el *memento mori*.

Thorold Rogers ha retratado una imagen utópica de este periodo en su famoso estudio sobre los salarios y las condiciones de vida en la Inglaterra medieval. «En ningún otro momento», escribió Rogers, «los salarios fueron tan altos y la comida tan barata [en Inglaterra]» (Rogers, 1894: 326-ss.). A los trabajadores se les pagaba a veces por cada día del año, a pesar de que los domingos o principales festivos no trabajaban. La comida corría a cuenta de los empleadores y se les pagaba un *viaticum* por ir y venir de la casa al trabajo, a tanto por cada milla de distancia. Además, exigían que se les pagara en dinero y querían trabajar sólo cinco días a la semana.

Como veremos, hay razones para ser escépticos con respecto al alcance de este cuerno de la abundancia. Sin embargo, para una parte importante del campesinado de Europa occidental, y para los trabajadores urbanos, el siglo XV fue una época de poder sin precedentes. No sólo la escasez de trabajo les dio poder de decisión, sino que el espectáculo de empleadores compitiendo por sus servicios reforzó su propia valoración y borró siglos de degradación y sumisión. Ante los ojos de los empleadores, el «escándalo» de los altos salarios que demandaban los trabajadores era sólo igualado por la nueva arrogancia que exhibían

—su rechazo a trabajar o a seguir trabajando una vez que habían satisfecho sus necesidades (lo que ahora podían hacer más rápidamente debido a sus salarios más elevados); su tozuda determinación a ofrecerse sólo para tareas limitadas, en lugar de para periodos prolongados de tiempo; sus demandas de otros extras además del salario; y su vestimenta ostentosa que, de acuerdo a las quejas de críticos sociales contemporáneos, los hacía indistinguibles de los señores. «Los sirvientes son ahora amos y los amos son sirvientes», se quejaba John Gower en *Mirour de l'omme* (1378), «el campesino pretende imitar las costumbres del hombre libre y se da esa apariencia con sus ropas» (Hatcher, 1994: 17).

La condición de los sin tierra también mejoró después de la Peste Negra (Hatcher, 1994) y no exclusivamente en Inglaterra. En 1348 los canónigos de Normandía se quejaron de que no podían encontrar a nadie que estuviese dispuesto a cultivar sus tierras sin pedir más que lo que seis sirvientes hubieran cobrado a principios de siglo. En Italia, Francia y Alemania los salarios se duplicaron y triplicaron (Boissonnade, 1927: 316-20). En las tierras del Rin y el Danubio, el poder de compra del salario agrícola diario llegó a equipararse al precio de un cerdo o de una oveja, y estos niveles salariales alcanzaban también a las mujeres, ya que la diferencia entre el ingreso femenino y el masculino se había reducido drásticamente en los momentos de la Peste Negra.

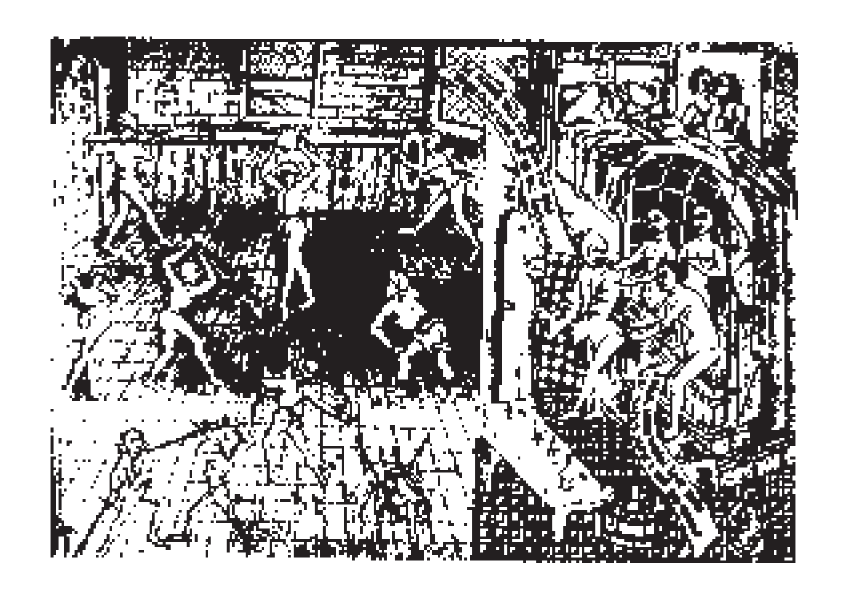
Para el proletariado europeo esto significó no sólo el logro de un nivel de vida que no se igualó hasta el siglo XIX, sino también la desaparición de la servidumbre. Al terminar el siglo XIV la atadura de los siervos a la tierra prácticamente había desaparecido (Marx, 1909, T. I: 788). En todas partes, los siervos eran reemplazados por campesinos libres —titulares de tenencias consuetudinarias o *enfitéusis*— que aceptaban trabajar sólo a cambio de una recompensa sustancial.

La política sexual, el surgimiento del Estado y la contrarrevolución

A finales, no obstante, del siglo XV, se puso en marcha una contrarrevolución que actuaba en todos los niveles de la vida social y política. En primer lugar, las autoridades políticas realizaron importantes esfuerzos por cooptar a los trabajadores más jóvenes y rebeldes por medio de una maliciosa política sexual, que les dio acceso a sexo gratuito y transformó el antagonismo de clase en hostilidad contra las mujeres

proletarias. Como ha demostrado Jacques Rossiaud en *Medieval Prostitution* (1988) [La prostitución medieval], en Francia las autoridades municipales prácticamente dejaron de considerar la violación como delito en los casos en que las víctimas fueran mujeres de clase baja. En la Venecia del siglo XIV, la violación de mujeres proletarias solteras rara vez tenía como consecuencia algo más que un tirón de orejas, incluso en el caso frecuente de un ataque en grupo (Ruggiero, 1989: 94, 91-108). Lo mismo ocurría en la mayoría de las ciudades francesas. Allí, la violación en pandilla de mujeres proletarias se convirtió en una práctica común, que los autores realizaban abierta y ruidosamente por la noche, en grupos de dos a quince, metiéndose en las casas o arrastrando a las víctimas por las calles sin el más mínimo intento de ocultarse o disimular. Quienes participaban en estos «deportes» eran aprendices o empleados domésticos, jóvenes e hijos de las familias acomodadas sin un centavo en el bolsillo, mientras que las mujeres eran chicas pobres que trabajaban como criadas o lavanderas, de quienes se rumoreaba que eran «poseídas» por sus amos (Rossiaud, 1988: 22). De media la mitad de los jóvenes participaron alguna vez en estos ataques, que Rossiaud describe como una forma de protesta de clase, un medio para que hombres proletarios —forzados a posponer su matrimonio durante muchos años debido a sus condiciones económicas— se cobraran «lo suyo» y se vengaran de los ricos. Pero los resultados fueron destructivos para todos los trabajadores, en tanto que la violación de mujeres pobres con consentimiento estatal debilitó la solidaridad de clase que se había alcanzado en la lucha antifeudal. Como cabía esperar, las autoridades percibieron los disturbios causados por semejante política (las grescas, la presencia de pandillas de jóvenes deambulando por las calles en busca de aventuras y perturbando la tranquilidad pública) como un pequeño precio a pagar a cambio de la disminución de las tensiones sociales, ya que estaban obsesionados por el miedo a las grandes insurrecciones urbanas y la creencia de que si los pobres lograban imponerse se apoderarían de sus esposas y las pondrían en común (*ibidem*: 13).

Para estas mujeres proletarias, tan arrogantemente sacrificadas por amos y siervos, el precio a pagar fue incalculable. Una vez violadas, no les era fácil recuperar su lugar en la sociedad. Con su reputación destruida, tenían que abandonar la ciudad o dedicarse a la prostitución (*ibidem*; Ruggiero, 1985: 99). Pero no eran las únicas que sufrían. La legalización de la violación creó un clima intensamente misógino que degradó a todas las mujeres cualquiera que fuera su clase. También insensibilizó a la población frente a la violencia contra las mujeres,



Burdel de un grabado alemán del siglo XV. Los burdeles eran vistos como un remedio contra la protesta social, la herejía y la homosexualidad

preparando el terreno para la caza de brujas que comenzaría en ese mismo periodo. Los primeros juicios por brujería tuvieron lugar a fines del siglo XIV; por primera vez la Inquisición registró la existencia de una herejía y una secta de adoradores del demonio completamente femenina.

Otro aspecto de la política sexual fragmentadora que príncipes y autoridades municipales llevaron a cabo con el fin de disolver la protesta de los trabajadores fue la institucionalización de la prostitución, implementada a partir del establecimiento de burdeles municipales que pronto proliferaron por toda Europa. Hecha posible gracias al régimen de salarios elevados, la prostitución gestionada por el Estado fue vista como un remedio útil contra la turbulencia de la juventud proletaria, que podía disfrutar en *la Grand Maison* —como era llamado el burdel estatal en Francia— de un privilegio previamente reservado a hombres mayores (Rossiaud, 1988). El burdel municipal

también era considerado como un remedio contra la homosexualidad (Otis, 1985), que en algunas ciudades europeas (por ejemplo, Padua y Florencia) se practicaba amplia y públicamente, pero que después de la Peste Negra comenzó a ser temida como causa de despoblación.[34]

Así, entre 1350 y 1450 en cada ciudad y aldea de Italia y Francia se abrieron burdeles, gestionados públicamente y financiados a partir de impuestos, en una cantidad muy superior a la alcanzada en el siglo XIX. En 1453, sólo Amiens tenía 53 burdeles. Además, se eliminaron todas las restricciones y penalidades contra la prostitución. Las prostitutas podían ahora abordar a sus clientes en cualquier parte de la ciudad, incluso frente a la iglesia y durante la misa. Ya no estaban atadas a ningún código de vestimenta o a usar marcas distintivas, pues la prostitución era oficialmente reconocida como un servicio público (*ibidem*: 9-10).

---

34 Así, la proliferación de burdeles públicos estuvo acompañada por una campaña contra los homosexuales que se extendió incluso a Florencia, donde la homosexualidad era una parte importante del tejido social «que atraía a hombres de todas las edades, estados civiles y niveles sociales». La homosexualidad era tan popular en Florencia que las prostitutas solían usar ropa masculina para atraer a sus clientes. Los signos de cambio vinieron de dos iniciativas introducidas por las autoridades en 1403, cuando la ciudad prohibió a los «sodomitas» acceder a cargos públicos e instituyó una comisión de control dedicada a extirpar la homosexualidad: la Oficina de la Decencia. Significativamente, el primer paso que dio la oficina fue preparar la apertura de un nuevo burdel público, de tal manera que, en 1418, las autoridades aún seguían buscando medios para erradicar la sodomía «de la ciudad y el campo» (Rocke, 1997: 30-2, 35). Sobre la promoción de la prostitución financiada públicamente como remedio contra la disminución de la población y la «sodomía» por parte del gobierno florentino, véase también Richard C. Trexler (1993: 32):

> Como otras ciudades italianas del siglo XV, Florencia creía que la prostitución patrocinada oficialmente combatía otros dos males incomparablemente más importantes desde el punto de vista moral y social: la homosexualidad masculina —a cuya práctica se atribuía el oscurecimiento de la diferencia entre los sexos y por lo tanto de toda diferencia y decoro— y la disminución de la población legítima como consecuencia de una cantidad insuficiente de matrimonios.

Trexler señala que es posible encontrar la misma correlación entre la difusión de la homosexualidad, la disminución de la población y el auspicio estatal de la prostitución en Lucca, Venecia y Siena entre finales del siglo XIV y principios del XV; señala también que el crecimiento en cantidad y poder social de las prostitutas condujo finalmente a una reacción violenta, de tal manera que mientras que:

> [A] comienzos del siglo XV predicadores y estadistas habían creído profundamente [en Florencia] que ninguna ciudad en la que las mujeres y los hombres parecieran iguales podía sostenerse por mucho tiempo […] un siglo más tarde se preguntaban si una ciudad podría sobrevivir cuando las mujeres de clase alta no pudieran distinguirse de las prostitutas de burdel (*Ibidem*: 65).

Incluso la Iglesia llegó a ver la prostitución como una actividad legítima. Se creía que el burdel administrado por el Estado proveía un antídoto contra las prácticas sexuales orgiásticas de las sectas herejes y que era un remedio para la sodomía, así como también un medio para proteger la vida familiar.

Resulta difícil discernir, de forma retrospectiva, hasta qué punto esta «carta sexual» ayudó al Estado a disciplinar y dividir al proletariado medieval. Lo que es cierto es que este *new deal* fue parte de un proceso más amplio que, en respuesta a la intensificación del conflicto social, condujo a la centralización del Estado como el único agente capaz de afrontar la generalización de la lucha y la preservación de las relaciones de clase.

En este proceso, como se verá más adelante, el Estado se convirtió en el gestor supremo de las relaciones de clase y en el supervisor de la reproducción de la fuerza de trabajo —una función que continúa realizando hasta el día de hoy. Haciéndose cargo de esta función, los funcionarios de muchos países crearon leyes que establecían límites al coste del trabajo (fijando el salario máximo), prohibían la vagancia (ahora castigada duramente) (Geremek, 1985: 61 y sg.) y alentaban a los trabajadores a reproducirse.

En última instancia, el creciente conflicto de clases provocó una nueva alianza entre la burguesía y la nobleza, sin la cual las revueltas proletarias no hubieran podido ser derrotadas. De hecho, es difícil aceptar la afirmación que a menudo hacen los historiadores de acuerdo a la cual estas luchas no tenían posibilidades de éxito debido a la estrechez de su horizonte político y «lo confuso de sus demandas». En realidad, los objetivos de los campesinos y artesanos eran absolutamente transparentes. Exigían que «cada hombre tuviera tanto como cualquier otro» (Perenne, 1937: 202) y, para lograr este objetivo, se unían a todos aquellos «que no tuvieran nada que perder», actuando conjuntamente, en distintas regiones, sin miedo a enfrentarse con los bien entrenados ejércitos de la nobleza, y esto a pesar de que carecían de saberes militares.

Si fueron derrotados, fue porque todas las fuerzas del poder feudal —la nobleza, la Iglesia y la burguesía—, a pesar de sus divisiones tradicionales, se les enfrentaron de forma unificada por miedo a una rebelión proletaria. Efectivamente, la imagen que ha llegado hasta nosotros de una burguesía en guerra perenne contra la nobleza y que llevaba en sus banderas el llamamiento a la igualdad y la democracia es una distorsión. En la Baja Edad Media, dondequiera que miremos, desde

Toscana hasta Inglaterra y los Países Bajos, encontramos a la burguesía ya aliada con la nobleza en la eliminación de las clases bajas.[35] La burguesía reconoció, tanto en los campesinos como en los tejedores y zapateros demócratas de sus ciudades, un enemigo mucho más peligroso que la nobleza —un enemigo que incluso hizo que valiese la pena sacrificar su preciada autonomía política. Así fue como la burguesía urbana, después de dos siglos de luchas para conquistar la plena soberanía dentro de las murallas de sus comunas, restituyó el poder de la nobleza subordinándose voluntariamente al reinado del Príncipe y dando así el primer paso en el camino hacia el Estado absoluto.



John Hus martirizado en Gottlieben sobre el Rin en 1413. Después de su muerte sus cenizas fueron arrojadas al río.

35 En Toscana, donde la democratización de la vida política había llegado más lejos que en cualquier otra región europea, en la segunda mitad del siglo XV se dio una inversión de esta tendencia y una restauración del poder de la nobleza promovida por la burguesía mercantil con el fin de bloquear el ascenso de las clases bajas. En esa época se produjo una fusión orgánica entre las familias de los mercaderes y las de la nobleza, por medio de matrimonios y prerrogativas compartidas. Esto dio por terminada la movilidad social, el logro más importante de la sociedad urbana y de la vida comunal en la Toscana medieval (Luzzati, 1981: 187, 206).



Alberto Durero, *La caída del hombre* (1510). Esta impactante escena sobre la expulsión de Adán y Eva de los Jardines del Edén evoca la expulsión del campesinado de sus tierras comunales; esta expulsión comenzó en Europa occidental en la misma época en que Durero creó esta obra.

2. La acumulación de trabajo y la degradación de las mujeres. La construcción de la «diferencia» en la «transición al capitalismo»

¿Me pregunto si todas las guerras, derramamientos de sangre y miseria no llegaron a la creación cuando un hombre buscó ser el señor de otro? […] Y si esta miseria no se irá […] cuando todas las ramas de la humanidad vean la tierra como un tesoro común a todos.

Gerrard Winstanley, *The New Law of Righteousness*, 1649.

Para él, ella era una mercancía fragmentada cuyos sentimientos y elecciones rara vez eran consideradas: su cabeza y su corazón estaban separadas de su espalda y sus manos, y divididas de su matriz y vagina. Su espalda y sus músculos estaban insertos en el campo de trabajo […] a sus manos se les exigía cuidar y nutrir al hombre blanco […] [S]u vagina, usada para el placer sexual de él, era la puerta de acceso a la matriz, lugar donde él hacía inversiones de capital —el acto sexual era la inversión de capital y el hijo que resultaba de ella la plusvalía acumulada […]

Barbara Omolade, «Heart of Darkness», 1983.

Introducción

El desarrollo del capitalismo no era la única respuesta a la crisis del poder feudal. En toda Europa vastos movimientos sociales comunalistas y las rebeliones contra el feudalismo habían ofrecido la promesa de una nueva sociedad construida a partir de la igualdad y la cooperación. En 1525, sin embargo, su expresión más poderosa, la «Guerra Campesina» en Alemania o, como la llamó Peter Blickle la «revolución del

hombre común», fue aplastada.[1] En represalia, cien mil rebeldes fueron masacrados. Más tarde, en 1535, la «Nueva Jerusalén», el intento de los anabaptistas en la ciudad de Münster para traer el reino de Dios a la tierra, también terminó en un baño de sangre, primero debilitado probablemente por el giro patriarcal de sus líderes quienes, al imponer la poligamia, produjeron la rebelión de las mujeres que había entre sus filas.[2] Con estas derrotas, agravadas por el despliegue de las cacerías de brujas y los efectos de la expansión colonial, el proceso revolucionario en Europa llegó a su fin. El poderío militar no fue suficiente, no obstante, para evitar la crisis del feudalismo.

---

1 Peter Blickle cuestiona el concepto de una «guerra campesina» debido a la composición social de esta revolución, que incluía entre sus filas a muchos artesanos, mineros e intelectuales. La Guerra Campesina combinó la sofisticación ideológica, expresada en los doce «artículos» de los rebeldes, y una poderosa organización militar. Los doce «artículos» incluían: el rechazo a la servidumbre, una reducción de los diezmos, la revocación de las leyes contra la caza furtiva, una afirmación del derecho a recolectar leña, una disminución de los servicios laborales, una reducción de las rentas, una afirmación de los derechos a usar lo común y una abolición de los impuestos a la herencia (Bickle, 1985: 195-201). La excepcional destreza militar que demostraron los rebeldes dependía en parte de la participación de soldados profesionales en la revuelta, incluidos los lansquenetes —los célebres soldados suizos que, en esa época, eran la tropa mercenaria de elite en Europa. Los lansquenetes comandaron los ejércitos campesinos, poniendo a su servicio su experiencia militar y, en varias ocasiones, rehusaron actuar contra los rebeldes. En un caso, motivaron su rechazo con el argumento de que ellos también venían del campesinado y que dependían de los campesinos para su sustento en tiempos de paz. Cuando quedó claro que no podían confiar en ellos, los príncipes alemanes movilizaron las tropas de la Liga Suabia, traídas de regiones más remotas, para quebrar la resistencia campesina. Sobre la historia de los lansquenetes y su participación en la Guerra Campesina véase Reinhard Baumann, I Lanzichenacchi (1994: 237-256).

2 Políticamente, los anabaptistas representaron una fusión de «los movimientos sociales de la Baja Edad Media y el nuevo movimiento anticlerical que se desencadenó a partir de la Reforma». Como los herejes medievales, los anabaptistas condenaban el individualismo económico y la codicia, y apoyaban una forma de comunalismo cristiano. La toma de Münster tuvo lugar tras la Guerra Campesina, cuando el descontento y las insurrecciones urbanas se extendieron desde Frankfurt hasta Colonia y otras ciudades del norte de Alemania. En 1531, los gremios tomaron el control de la ciudad de Münster, le cambiaron el nombre por Nueva Jerusalem y, bajo la influencia de inmigrantes anabaptistas holandeses, instalaron en ella un gobierno comunal basado en compartir los bienes. Como escribe Po-Chia Hsia, los documentos de Nueva Jerusalem fueron destruidos y su historia sólo ha sido contada por sus enemigos. No debemos suponer así que los acontecimientos se sucedieron de la manera en que han sido narrados. De acuerdo a los documentos disponibles, las mujeres disfrutaron primero de un alto grado de libertad en la ciudad; por ejemplo, «podían divorciarse de sus maridos incrédulos y formar nuevos matrimonios»». Las cosas cambiaron con la decisión del gobierno reformado de introducir la poligamia en 1534, que provocó una «resistencia activa» entre las mujeres que, según se presume, fue reprimida con prisión e incluso ejecuciones (Po-Chia Hsia, 1988a: 58-9). No está claro por qué se tomó esta decisión. Pero el episodio merece mayor investigación dado el papel divisivo que jugaron los gremios en la «transición» con respecto a las mujeres. Sabemos, de hecho, que los gremios hicieron campaña en varios países para excluir a las mujeres de los lugares de trabajo asalariado y nada indica que se opusieran a la persecución de brujas.

En la Baja Edad Media la economía feudal quedó condenada, enfrentada a una crisis de acumulación que se prolongaba desde hacía más de un siglo. Podemos deducir sus dimensiones a partir de algunas sencillas estimaciones que indican que entre 1350 y 1500 tuvo lugar un cambio muy importante en la relación de poder entre trabajadores y patrones. El salario real creció un 100 %, los precios cayeron un 33 %, también cayeron las rentas, disminuyó la extensión de la jornada laboral y apareció una tendencia hacia la autosuficiencia local.[3] También pueden encontrarse pruebas de la tendencia a la desacumulación en el pesimismo de los mercaderes y terratenientes de la época, así como en las medidas que los Estados europeos adoptaron para proteger los mercados, siempre dirigidas a suprimir la competencia y forzar a la gente a trabajar en las condiciones impuestas. Las anotaciones en los archivos de los feudos documentan que «el trabajo no valía ni el desayuno» (Dobb, 1963: 54). La economía feudal no podía reproducirse: la sociedad capitalista tampoco podría haber «evolucionado» a partir de la misma, ya que la autosuficiencia y el nuevo régimen de salarios elevados permitían la «riqueza popular», pero «excluían la riqueza capitalista».[4]

Como respuesta a esta crisis, la clase dominante europea lanzó una ofensiva global que en el curso de al menos tres siglos cambiaría la historia del planeta, estableciendo las bases del sistema capitalista mundial, en un intento sostenido de apropiarse de nuevas fuentes de riqueza, expandir su base económica y poner bajo su mando un mayor número de trabajadores.

Como sabemos, «la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia» fueron los pilares de este proceso (*ibidem*: 785). Así, el concepto de «transición al capitalismo» es en muchos sentidos una ficción. En los años cuarenta y cincuenta,

---

3 Sobre el aumento del salario real y la caída de precios en Inglaterra, véase North y Thomas (1973: 74). Sobre los salarios florentinos, Carlo M. Cipolla (1994: 206). Sobre la caída del valor de la producción en Inglaterra véase R. H. Britnel (1993: 156-71). Sobre el estancamiento de la producción agraria en distintos países europeos, B. H. Slicher Van Bath (1963: 160-70). Rodney Hilton sostiene que en este periodo se experimentó «una contracción de las economías rurales e industriales […] que probablemente la clase dominante sintió antes que nadie […] Las ganancias señoriales y las utilidades industriales y comerciales comenzaron a caer [...] La revuelta en las ciudades desorganizó la producción industrial y la revuelta en el campo fortaleció la resistencia campesina al pago de la renta. La renta y las ganancias cayeron aún más» (Milton, 1985: 240-41).

4 Marx (2006, T. I: 897).

los historiadores británicos lo usaron para definir un periodo —que iba aproximadamente de 1450 a 1650— en el que se estaba descomponiendo el feudalismo en Europa, al tiempo que no parecía claro qué sistema socio-económico lo iba a reemplazar, si bien ya estaban tomando forma algunos elementos de la sociedad capitalista.[5] El concepto de «transición» nos ayuda a pensar un proceso de cambio y unas sociedades en las cuales la acumulación capitalista coexistía con formaciones políticas que todavía eran de forma predominante no capitalistas. Sin embargo, el término sugiere un desarrollo gradual, lineal, mientras que el periodo que nombra fue uno de los más sangrientos y discontinuos de la historia mundial —una época que fue testigo de transformaciones apocalípticas, que los historiadores sólo pueden describir en los términos más duros: la Era de Hierro (Kamen), la Era del Saqueo (Hoskins) y la Era del Látigo (Stone). «Transición», entonces, no puede evocar los cambios que allanaron el camino para la llegada del capitalismo y las fuerzas que lo conformaron. En este libro, en consecuencia, se va a usar dicho término principalmente en un sentido temporal, mientras que para los procesos sociales que caracterizaron la «reacción feudal» y el desarrollo de las relaciones capitalistas usaré el concepto marxiano de «acumulación primitiva», aunque coincido con sus críticos en que debemos pensar nuevamente la interpretación de Marx.[6]

Marx introdujo el concepto de «acumulación primitiva» al final del Tomo I de *El Capital* para describir la reestructuración social y económica iniciada por la clase dominante europea en respuesta a su crisis de acumulación y para establecer (en polémica con Adam Smith)[7] que:

---

5 Sobre Maurice Dobb y el debate sobre la transición al capitalismo, véase Harvey J. Kaye (1984: 23-69).

6 Entre los críticos del concepto de «acumulación primitiva» tal como lo usa Marx se encuentran Samir Amin (1974) y Maria Mies (1986). Mientras Samir Amin centra su atención en el eurocentrismo de Marx, Mies pone el énfasis en su ceguera en relación con la explotación de las mujeres. Una crítica distinta aparece en Yann Moulier Boutang (1998: 16-23), que critica a Marx por dar la impresión de que el objetivo de la clase dominante en Europa era liberarse de una fuerza de trabajo que no necesitaba. Boutang subraya que ocurrió exactamente lo contrario: el objetivo de la expropiación de tierras era fijar a los trabajadores en sus trabajos, no incentivar la movilidad. Al capitalismo —como recalca Moulier Boutang— siempre le ha preocupado principalmente evitar la huida del trabajo.

7 Michael Perelman señala que el término «acumulación primitiva» fue en realidad acuñado por Adam Smith y luego rechazado por Marx debido al carácter ahistórico del uso que le dió Smith. «Para recalcar su distancia de Smith, Marx antepuso el peyorativo "llamada" al título de la parte final del primer tomo de *El Capital*, que él consagró al estudio de la acumulación primitiva. Fundamentalmente, Marx descartó la mítica acumulación "anterior" a fin de centrar la atención en la experiencia histórica real». (Perelman, 1985: 25-6)

i) el capitalismo no podría haberse desarrollado sin una concentración previa de capital y trabajo; y que ii) la separación de los trabajadores de los medios de producción, y no la abstinencia de los ricos, es la fuente de la riqueza capitalista. La acumulación primitiva es, entonces, un concepto útil, pues conecta la «reacción feudal» con el desarrollo de una economía capitalista e identifica las condiciones *históricas* y *lógicas* para el desarrollo del sistema capitalista, en el que «primitiva» («originaria») indica tanto una precondición para la existencia de relaciones capitalistas como un hecho temporal específico.[8]

Sin embargo, Marx analizó la acumulación primitiva casi exclusivamente desde el punto de vista del proletariado industrial asalariado: el protagonista, desde su perspectiva, del proceso revolucionario de su tiempo y la base para una sociedad comunista futura. De este modo, en su explicación, la acumulación primitiva consiste esencialmente en la expropiación de tierra del campesinado europeo y la formación del trabajador independiente «libre». Sin embargo Marx reconoció también que:

> El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras [...] constituyen factores fundamentales de la acumulación primitiva.[9]

Asimismo, Marx denunció que «no pocos capitales que ingresan actualmente en Estados Unidos, sin partida de nacimiento, provienen de la sangre de los niños recientemente acumulada en Inglaterra» (*ibidem*: 945). En contraste, no encontramos en su trabajo ninguna mención a las profundas transformaciones que el capitalismo introdujo en la reproducción de la fuerza de trabajo y en la posición social de las mujeres. En el análisis de Marx sobre la acumulación primitiva tampoco aparece

8 Sobre la relación entre las dimensiones histórica y lógica de la «acumulación primitiva» y sus implicaciones para los movimientos políticos de hoy véase: Massimo De Angelis, «Marx y la Acumulación Primitiva. El Carácter Continuo de los "Cercamientos" del Capital», en *The Commoner*: Fredy Perlman, *The Continuing Appeal of Nationalism*, Detroit, Black and Red, 1985; y Mitchel Cohen, «Fredy Perlman: Out in Front of a Dozen Dead Oceans» (manuscrito inédito).

9 Marx (2006, T. I: 939). [Traducción castellana ajustada a la traducción inglesa usada por la autora. N. de la T.]

ninguna referencia a la «gran caza de brujas» de los siglos XVI y XVII, a pesar de que esta campaña terrorista impulsada por el Estado resultó fundamental a la hora de derrotar al campesinado europeo, facilitando su expulsión de las tierras que una vez detentaron en común.

En este capítulo y en los que siguen discuto estos sucesos, especialmente con referencia a Europa, defendiendo que:

1. La expropiación de los medios de subsistencia de los trabajadores europeos y la esclavización de los pueblos originarios de América y África en las minas y plantaciones del «Nuevo Mundo» no fueron los únicos medios para la formación y «acumulación» del proletariado mundial.
2. Este proceso requirió la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo. Fundamentalmente, requirió la destrucción del poder de las mujeres que, tanto en Europa como en América, se logró por medio del exterminio de las «brujas».
3. La acumulación primitiva no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue *también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora*, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de «raza» y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno.
4. No podemos, entonces, identificar acumulación capitalista con liberación del trabajador, mujer u hombre, como muchos marxistas (entre otros) han hecho, o ver la llegada del capitalismo como un momento de progreso histórico. Por el contrario, el capitalismo ha creado las formas de esclavitud más brutales e insidiosas, en la medida en que inserta en el cuerpo del proletariado divisiones profundas que sirven para intensificar y ocultar la explotación. Es en gran medida debido a estas divisiones impuestas —especialmente la división entre hombres y mujeres— que la acumulación capitalista continúa devastando la vida en cada rincón del planeta.

La acumulación capitalista y la acumulación de trabajo

Marx escribió que el capital emergió sobre la faz de la tierra «chorreando sangre y mugre de los pies a la cabeza»[10] y, en efecto, cuando vemos el comienzo del desarrollo capitalista tenemos la impresión de estar en un inmenso campo de concentración. En el «Nuevo Mundo» encontramos el sometimiento de las poblaciones aborígenes a través de los regímenes de la *mita* y el *cuatequil*:[11] multitud de personas dieron su vida para sacar la plata y el mercurio de las minas de Huancavelica y Potosí. En Europa Oriental se desarrolló una «segunda servidumbre», que ató a la tierra a una población de productores agrícolas que nunca antes habían sido siervos.[12] En Europa Occidental se dieron los cercamientos, la caza de Brujas, las marcas a fuego, los azotes y el encarcelamiento de vagabundos y mendigos en *workhouses*[13] y casas correccionales recién construidas, modelos para el futuro sistema carcelario. En el horizonte, el surgimiento del tráfico de esclavos, mientras que en los mares, los barcos transportaban ya «sirvientes contratados»[14] y convictos de Europa a América.

---

10 Marx (2006, T. I: 950).

11 Para una descripción de los sistemas de *encomienda*, *mita*, y *catequil* véase (entre otros) André Gunder Frank (1978: 45); Steve J. Stern (1982); e Inga Clendinnen (1987). Gunder Frank describió la *encomienda* como «un sistema bajo el cual los derechos sobre el trabajo de las comunidades indígenas eran concedidos a los terratenientes españoles». Pero en 1548, los españoles «comenzaron a reemplazar la *encomienda de servicio* por el *repartimiento* (llamado *catequil* en México y *mita* en Perú), que obligaba a los jefes de la comunidad indígena a suministrarle al *juez repartidor* español una cierta cantidad de días de trabajo por mes [...] Por su parte, el funcionario español distribuía este suministro de trabajo destinado a contratistas emprendedores, quienes se suponía que pagaban a los trabajadores cierto salario mínimo» (1978: 45). Sobre los esfuerzos de los españoles para someter a los trabajadores en México y Perú a través de diferentes etapas de colonización, y su impacto en el catastrófico descenso de la población indígena, véase nuevamente Gunder Frank (*ibidem*: 43-9).

12 Para una discusión de la «segunda servidumbre» se puede consultar Immanuel Wallerstein (1974) y Henry Kamen (1971). Aquí es importante remarcar que los campesinos transformados en siervos por primera vez, producían ahora para el mercado internacional de cereales. En otras palabras, a pesar del carácter aparentemente retrógrado de la relación de trabajo que se les impuso, bajo el nuevo régimen estos campesinos estaban integrados en una economía capitalista en desarrollo y en la division del trabajo capitalista a nivel internacional.

13 Las *workhouses*, literalmente «casas de trabajo», eran un tipo de asilo para pobres establecido en Inglaterra en el siglo XVII. [N. de la T.]

14 Los *indentured servants* estaban obligados a trabajar por un determinado periodo de tiempo, durante el cual recibían casa, comida y a veces una escasa remuneración, con la cual pagaban su traslado a otro país. [N. de la T.]

Lo que se deduce de este panorama es que la violencia fue el principal medio, el poder económico más importante en el proceso de acumulación primitiva,[15] porque el desarrollo capitalista requirió un salto inmenso en la riqueza apropiada por la clase dominante europea y en el número de trabajadores puestos bajo su mando. En otras palabras, la acumulación primitiva consistió en una inmensa acumulación de fuerza de trabajo —«trabajo muerto» en la forma de bienes robados y «trabajo vivo» en la forma de seres humanos puestos a disposición para su explotación— llevada a cabo en una escala nunca igualada en la historia.

De forma significativa, la inclinación de la clase capitalista durante los primeros tres siglos de su existencia, estuvo dirigida a imponer la esclavitud y otras formas de trabajo forzado en tanto relación de trabajo dominante, una tendencia limitada sólo por la resistencia de los trabajadores y el peligro de agotamiento de la fuerza de trabajo.

Esto era así no sólo en las colonias americanas, donde en el siglo XVI se formaban las economías basadas en el trabajo forzado, sino también en Europa. Más adelante examino la importancia del trabajo esclavo y el sistema de plantación en la acumulación capitalista. Aquí me interesa recalcar que en la Europa del siglo XV la esclavitud, nunca completamente abolida, se vio revitalizada.[16]

Como relata el historiador italiano Salvatore Bono, a quien debemos el más extenso estudio sobre la esclavitud en Italia, había muchos esclavos en las áreas del Mediterráneo durante los siglos XVI y XVII y su cantidad creció después de la batalla de Lepanto (1531) que aumentó las hostilidades contra el mundo musulmán. Bono calcula que en Nápoles vivían más de 10.000 y en todo el reino napolitano 25.000

15 Me hago eco aquí de la frase de Marx en el Tomo I de *El Capital*: «La violencia […] es ella misma una potencia económica» (Marx, 2006: 940). Mucho menos convincente es la observación con la que Marx la acompaña: «La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva» (*Ibidem*). Primero, las parteras traen vida al mundo, no destrucción. Esta metáfora también sugiere que el capitalismo «evolucionó» a partir de fuerzas que se gestaban en el seno del mundo feudal —un supuesto que Marx mismo refuta en su discusión sobre la acumulación primitiva. Comparar la violencia con las potencias generativas de una partera también arroja un halo de bondad sobre el proceso de acumulación de capital, sugiriendo necesidad, inevitabilidad y, finalmente, progreso.

16 La esclavitud nunca fue abolida en Europa, sobrevivía en ciertos nichos, fundamentalmente como esclavitud doméstica femenina. A finales del siglo XV, sin embargo, los portugueses comenzaron nuevamente a importar esclavos de África. Los intentos de imponer la esclavitud continuaron en Inglaterra durante el siglo XVI, teniendo como consecuencia (tras la introducción de ayuda pública) la construcción de workhouses y casas correccionales, de las que Inglaterra fue pionera en Europa.

(el 1 % de la población); en otras ciudades de Italia y del sur de Francia se registran números similares. En Italia se desarrolló también un sistema de esclavitud pública en el cual miles de extranjeros secuestrados —los antepasados de los migrantes indocumentados de hoy— eran empleados por los gobiernos municipales para obras públicas o bien eran entregados a ciudadanos que los ponían a trabajar en la agricultura. Muchos eran destinados a galeras, una fuente de trabajo en la que destacaba la flota del Vaticano (Bono, 1999: 6-8).

La esclavitud es «aquella forma [de explotación] que el amo siempre se esfuerza por alcanzar» (Dockes, 1982: 2). Europa no era una excepción y es importante destacarlo para disipar el supuesto de una conexión especial entre la esclavitud y África.[17] Sin embargo, la esclavitud en Europa siguió siendo un fenómeno limitado, ya que las condiciones materiales para su existencia no estaban dadas. En cualquier caso, los deseos de implementarla por parte de los empleadores deben haber sido muy fuertes si se tiene en cuenta que en Inglaterra no fue abolida hasta el siglo XVIII. El intento de instituir nuevamente la servidumbre también fracasó, excepto en el Este, donde la escasez de población otorgó a los terratenientes un nuevo poder de decisión.[18] En el Oeste su restablecimiento se evitó debido a la resistencia campesina que culminó en la «guerra de los campesinos» en Alemania. Esta «revolución del hombre común», un amplio esfuerzo organizativo desplegado en tres países (Alemania, Austria y Suiza) con trabajadores de todos los sectores (agrícolas, mineros, artesanos, incluso algunos de los mejores artistas alemanes y austriacos),[19] marcó una antes y un después en la

---

17 Sobre este punto, véase Samir Amin (1974). También es importante poner el acento en la existencia de la esclavitud europea durante los siglos XVI y XVII (y después) porque este hecho ha sido «olvidado» por los historiadores europeos. De acuerdo con Salvatore Bono, este olvido autoinducido es el producto de la «Pelea por África», justificada como una misión para poner fin a la esclavitud en el continente africano. Bono argumenta que las élites europeas no podían admitir haber empleado esclavos en Europa, la supuesta cuna de la democracia.

18 Immanuel Wallerstein (1974: 90-5) y Peter Kriedte (1978: 69-70).

19 Paolo Thea (1998) ha reconstruido convincentemente la historia de los artistas alemanes que se pusieron del lado de los campesinos.

> Durante la Reforma algunos de los mejores artistas del siglo XVI abandonaron sus estudios para unirse a los campesinos en lucha [...] Escribieron documentos inspirados en los principios de la pobreza evangélica, como el de compartir los bienes y la redistribución de la riqueza. Algunas veces [...] tomaron las armas por la causa. La lista interminable de quienes, después de las derrotas militares de mayo y junio de 1525, hicieron frente a los rigores del código penal, aplicado de forma despiadada por los vencedores contra

historia europea. Como la Revolución Bolchevique de 1917 en Rusia, atacó directamente el centro de poder; y al recordar la toma de Münster por los anabaptistas, los poderosos confirmaron sus temores de que estaba en marcha una conspiración para derrocarlos.[20] Después de la derrota, ocurrida el mismo año de la conquista de Perú y conmemorada por Alberto Durero en su «Monumento a los Campesinos Vencidos» (Thea, 1998: 65, 134-35), la venganza fue despiadada. «Miles de cadáveres yacían en el suelo desde Turingia hasta Alsacia, en los campos, en los bosques, en los fosos de miles de castillos desmantelados e incendiados», «asesinados, torturados, empalados, martirizados» (*ibidem*: 153, 146). Pero el reloj no podía dar marcha atrás. En algunas zonas de Alemania y otros territorios que habían estado en el centro de la «guerra», se mantuvieron derechos consuetudinarios e incluso formas de gobierno territorial.[21]

> los vencidos, incluye nombres famosos. Entre ellos están [Jorg] Ratget, descuartizado en Pforzheim (Stuttgart), [Philipp] Dietman, decapitado, y [Tilman] Riemenschneider, mutilado —ambos en Wurzburg— [Matthias] Grunewald, perseguido en la corte de Magonza donde trabajaba. Los acontecimientos impactaron hasta tal punto a Holbein el Joven que abandonó Basilea, una ciudad desgarrada por el conflicto religioso.

También en Suiza, Austria y el Tirol los artistas participaron en la guerra campesina, incluidos algunos famosos como Lucas Cranach (Cranach el viejo) y una gran número de pintores y grabadores (*ibidem*: 7). Thea señala que la participación profundamente sentida de los artistas en la causa de los campesinos está también demostrada por la revalorización de temas rurales que retratan la vida campesina —campesinos bailando, animales y flora— en el arte alemán contemporáneo del siglo XVI (*ibidem*: 12-15; 73, 79, 80). «La campiña se había animado […], en el levantamiento había adquirido una personalidad que valía la pena representar». (*ibidem*: 155)

20 Durante los siglos XVI y XVII los gobernantes europeos interpretaron y reprimieron cada protesta social a través del prisma de la guerra campesina y el anabaptismo. Los ecos de la revolución anabaptista se sintieron en la Inglaterra isabelina y en Francia, inspirando severidad y una rigurosa vigilancia con respecto a cualquier desafío a la autoridad constituida. «Anabaptista» se convirtió en una palabra maldita, un signo de oprobio e intención criminal, como «comunista» en los Estados Unidos de la década de 1950 y como «terrorista» en nuestros días.

21 En algunas ciudades-estado se mantuvieron las autoridades aldeanas y los privilegios. En varias comarcas, los campesinos «siguieron negándose a pagar deudas, impuestos y servicios laborales»; «me dejaban gritar y no me daban nada», se quejaba el abad de Schussenried refiriéndose a quienes trabajaban su tierra (Blickle, 1985: 172). En la Alta Suabia, a pesar de que la servidumbre no había sido abolida, algunas de las principales demandas de los campesinos en relación con los derechos de herencia y matrimonio fueron aceptadas con el Tratado de Memmingen de 1526. «También en el Alto Rin algunas comarcas llegaron a acuerdos que eran positivos para los campesinos» (*ibidem*: 172-179). En Berna y Zürich, Suiza, la esclavitud fue abolida. Se negociaron mejoras para el «hombre común» en el Tirol y Salzburgo (*ibidem*: 176-179). Pero «la verdadera hija de la revolución» fue la asamblea territorial, instituida después de 1525 en Alta Suabia, que sentó las bases para un sistema de autogobierno, que perduró hasta el siglo XIX. Después de 1525 surgieron nuevas asambleas territoriales que «[realizaron]



Grabado alemán de principios del siglo XVII que vilipendia la creencia anabaptista del reparto comunista de los bienes.

Sin embargo, esto fue una excepción. En los lugares donde no se pudo quebrantar la resistencia de los trabajadores a ser convertidos en siervos, la respuesta fue la expropiación de la tierra y la introducción del trabajo asalariado forzoso. Los trabajadores que intentaban ofrecer su trabajo de forma independiente o dejar a sus empleadores eran castigados con la cárcel e incluso con la muerte, en caso de reincidencia. En Europa no se desarrolló un mercado de trabajo «libre» hasta el siglo XVIII y, todavía entonces, el trabajo asalariado contratado sólo se conseguía tras una intensa competencia entre trabajadores, en su mayoría varones adultos. Sin embargo, el hecho de que la esclavitud y la servidumbre no pudieran ser restablecidas significó que la crisis laboral que había caracterizado a la Edad Media tardía continuó en Europa hasta entrado el siglo XVII, agravada por el hecho de que la campaña para maximizar la explotación del trabajo puso en peligro la reproducción

débilmente una de las demandas de 1525: que el hombre común formara parte de las cortes territoriales, junto con la nobleza, el clero y los habitantes de las ciudades». Blickle concluye que «allí donde triunfó esta causa no podemos decir que los señores coronaron su conquista militar con una victoria política, ya que el príncipe estaba aún atado al consentimiento del hombre común. Sólo después, durante la formación del Estado absoluto, el príncipe pudo liberarse del consentimiento» (*ibidem*: 181-82).



Campesino desplegando la bandera de la «Libertad»

de la fuerza de trabajo. Esta contradicción —que aún hoy caracteriza el desarrollo capitalista—[22] explotó de forma aún más dramática en las colonias americanas, en donde el trabajo, las enfermedades y los castigos disciplinarios destruyeron a dos tercios de la población originaria americana en las décadas inmediatamente posteriores a la conquista.[23]

22 Refiriéndose a la creciente pauperización en el mundo ocasionada por el desarrollo capitalista, el antropólogo francés Claude Meillassoux (1981: 140), *Mujeres, graneros y capitales*, ha dicho que esta contradicción anuncia una futura crisis para el capitalismo: «En última instancia el imperialismo —como medio para reproducir fuerza de trabajo barata— está conduciendo al capitalismo a una grave crisis, ya que si todavía existen millones de personas en el mundo […] que no participan directamente en el empleo capitalista […] ¿cuántos aún pueden, debido a la disrupción social, el hambre y las guerras que causa, producir su propia subsistencia y alimentar a sus hijos?».

23 La dimensión de la catástrofe demográfica causada por el «intercambio colombino» sigue debatiéndose hasta día de hoy. Las estimaciones del descenso de la población en América del Sur y Central en el primer siglo post-colombino varían mucho, pero la opinión académica contemporánea es casi unánime en asemejar sus efectos a un holocausto americano. André Gunder Frank escribe que «en poco más de un siglo, la población india descendió un 90 % e incluso un 95 % en México, Perú y algunas otras regiones» (1978: 43). De forma semejante, Noble David Cook dice que «tal vez nueve millones de personas vivían dentro de los límites delineados por las fronteras contemporáneas del Perú. La cantidad de habitantes un siglo después del contacto era más o menos una décima parte de los que estaban allí cuando los europeos invadieron el mundo andino» (Cook, 1981: 116).

Estaba también en el corazón de la trata de esclavos y la explotación del trabajo esclavo. Millones de africanos murieron debido a las terribles condiciones de vida que sufrían durante la travesía[24] y en las plantaciones. Nunca en Europa la explotación de la fuerza de trabajo alcanzó semejante proporción genocida, con excepción del régimen nazi. En los siglos XVI y XVII, la privatización de la tierra y la mercantilización de las relaciones sociales (la respuesta de los señores y los comerciantes a su crisis económica) también causaron allí una pobreza y una mortalidad generalizadas, además de una intensa resistencia que amenazó con hundir la naciente economía capitalista. Sostengo que éste es el contexto histórico en el que se debe ubicar la historia de las mujeres y la reproducción en la transición del feudalismo al capitalismo; porque los cambios que la llegada del capitalismo introdujo en la posición social de



Alberto Durero, *Monumento a los Campesinos Vencidos* (1526). Esta ilustración, que representa a un campesino entronizado sobre una colección de objetos de su vida cotidiana, es altamente ambigua. Puede sugerir que los campesinos fueron traicionados o que ellos deben ser tratados como traidores. De este modo, ha sido interpretada como sátira de los campesinos rebeldes o como homenaje a su fuerza moral. Lo que sabemos con certeza es que los hechos de 1525 perturbaron profundamente a Durero que, como luterano convencido, debió seguir a Lutero en su condena de la revuelta.

24 En inglés, la travesía de barcos cargados de esclavos desde África hacia América recibía el nombre de Middle Passage. Los barcos comenzaban su viaje en Europa cargados de mercancías que intercambiaban por esclavos en las costas de África. Luego emprendían el viaje a América cargados de esclavos, que vendían para comprar mercancías americanas, que serían a su vez vendidas en Europa. Es decir, de este circuito triangular, el tráfico de esclavos ocupaba el trayecto intermedio; es por esto que en algunos textos se acepta pasaje medio como traducción. [N. de la T.]

las mujeres —especialmente entre los proletarios, ya fuera en Europa o en América— fueron impuestos ante todo con el fin de buscar nuevas fuentes de trabajo, así como nuevas formas de disciplinamiento y división de la fuerza de trabajo.

Con el fin de sostener esta argumentación, en este texto se rastrean los principales hechos que dieron forma a la llegada del capitalismo en Europa —la privatización de la tierra y la revolución de los precios. Planteo que ninguna de las dos fue suficiente como para producir y sostener el proceso de proletarización. Después se examinan a grandes trazos las políticas que la clase capitalista introdujo con el fin de disciplinar, reproducir y ensanchar el proletariado europeo, comenzando con el ataque que lanzó contra las mujeres; este ataque acabó con la construcción de un nuevo orden patriarcal que defino como el «patriarcado del salario». Finalmente, considero hasta qué punto la producción de jerarquías raciales y sexuales en las colonias podía formar un terreno de confrontación o de solidaridad entre mujeres indígenas, africanas y europeas y entre mujeres y hombres.

La privatización de la tierra en Europa, producción de escasez y separación de la producción respecto de la reproducción

Desde el comienzo del capitalismo, la guerra y la privatización de la tierra empobrecieron a la clase trabajadora. Éste fue un fenómeno internacional. A mediados del siglo XVI, los comerciantes europeos habían expropiado buena parte de la tierra de las islas Canarias y la habían transformado en plantaciones de caña de azúcar. El mayor proceso de privatización y cercamiento de tierras tuvo lugar en el continente americano, donde a comienzos del siglo XVII los españoles se habían apropiado de un tercio de las tierras comunales indígenas bajo el sistema de la *encomienda*. La caza de esclavos en África trajo como consecuencia la pérdida de tierras porque privó a muchas comunidades de sus mejores jóvenes.

En Europa, a fines del siglo XV, coincidiendo con la expansión colonial, comenzó la privatización de la tierra que se implementó de distintas formas: expulsión de inquilinos, aumento de las rentas e incremento de los impuestos por parte del Estado, lo que produjo el endeudamiento y la venta de tierras. Defino todos estos procesos como *expropiación*



Jacques Callot, *Horrores de la Guerra* (1633). Grabado. Los hombres ahorcados por las autoridades militares eran soldados que se habían convertido en ladrones. Los soldados licenciados supusieron una parte importante de los vagabundos y mendigos que poblaban los caminos de la Europa del siglo XVII.

de tierras porque, incluso en los casos en que no se usó la violencia, la pérdida de tierras ocurrió contra la voluntad de un individuo o de una comunidad y debilitó su capacidad de subsistencia. Aquí se deben mencionar dos formas de expropiación de la tierra: la guerra —cuyo carácter cambió en este periodo, usada como medio para transformar los acuerdos territoriales y económicos— y la reforma religiosa.

Antes de 1494, el conflicto bélico en Europa había consistido principalmente en guerras menores caracterizadas por campañas breves e irregulares (Cunningham y Grell, 2000: 95). Con frecuencia se desarrollaban en verano para dar tiempo a los campesinos, que formaban el grueso de los ejércitos, a sembrar sus cultivos; los ejércitos se enfrentaban durante largos periodos sin que hubiese mucha acción. Pero en el siglo XVI las guerras se hicieron más frecuentes y apareció un nuevo tipo de guerra, en parte debido a la innovación tecnológica, pero fundamentalmente porque los Estados europeos comenzaron a recurrir a la conquista territorial para resolver sus crisis económicas, financiados por ricos prestamistas. Las campañas militares se hicieron más largas. Los ejércitos crecieron diez veces en tamaño, convirtiéndose en ejercitos



Mattheus Merian, *Los Cuatro Jinetes del Apocalipsis* (1630).

permanentes y profesionales.[25] Se contrataron mercenarios que no tenían ningún lazo con la población; y el objetivo de la guerra comenzó a ser la eliminación del enemigo, de tal manera que la guerra dejaba a su paso aldeas abandonadas, campos cubiertos de cadáveres, hambrunas y epidemias, como en «Los Cuatro Jinetes del Apocalipsis» (1498) de Alberto Durero.[26] Este fenómeno, cuyo traumático impacto sobre la población quedó reflejado en numerosas representaciones artísticas, cambió el paisaje agrario de Europa.

25 Sobre los cambios en la naturaleza de la guerra en la Europa moderna, véase Cunningham y Grell (2000: 95-102); Kaltner (1998). Cunningham y Grell (2000: 95) escriben: «En 1490 un ejército grande estaba formado por 20.000 hombres, en 1550 tenía dos veces ese tamaño, mientras que hacia el final de la Guerra de los Treinta Años los principales Estados europeos tenían ejércitos terrestres de cerca de 150.000 hombres».

26 El grabado de Alberto Durero no fue la única representación de los «Cuatro Jinetes». También tenemos uno de Lucas Cranach (1522) y de Mattheus Merian (1630). Las representaciones de campos de batalla retratando matanzas de soldados y civiles, aldeas en llamas y filas de cuerpos colgados son demasiadas para mencionarlas. La guerra es posiblemente el tema principal en la pintura de los siglos XVI y XVII, infiltrándose en cada representación, incluso las más ostensiblemente dedicadas a temas sagrados.

Muchos contratos de tenencia también se anularon cuando las tierras de la Iglesia fueron confiscadas durante la Reforma, que comenzó con una gran apropiación de tierras por parte de la clase alta. En Francia, un apetito común por las tierras de la Iglesia unió en un principio a las clases bajas y altas en el movimiento protestante, pero cuando la tierra fue subastada, a partir de 1563, los artesanos y jornaleros, que habían exigido la expropiación a la Iglesia «con una pasión nacida de la amargura y la esperanza», y que se habían movilizado bajo la promesa de que ellos también recibirían su parte, vieron traicionadas sus expectativas (Le Roy Ladurie, 1974: 173-76). También fueron engañados los campesinos, que se habían hecho protestantes para liberarse de los diezmos.

Cuando estuvieron listos para defender sus derechos, declarando que «el Evangelio promete tierra, libertad y derechos», fueron salvajemente atacados como impulsores de la sedición (*ibidem*: 192).[27] En Inglaterra mucha tierra cambió también de manos en nombre de la reforma religiosa. W. G. Hoskin la ha descrito como «la mayor transferencia de tierras en la historia inglesa desde la conquista normanda» o, más sucintamente, como «el gran saqueo».[28] En Inglaterra, sin

27 Este desenlace pone de manifiesto los dos espíritus de la Reforma: una popular y otra elitista, que pronto se dividieron en líneas opuestas. Mientras el ala conservadora de la Reforma hacía hincapié en las virtudes del trabajo y de la acumulación de riquezas, el ala popular exigía una sociedad gobernada por el «amor piadoso», la igualdad y la solidaridad comunal. Sobre las dimensiones de clase de la Reforma, véase Henry Heller (1986) y Po-Chia Hsia (1988).

28 Hoskins (1976: 121-23). En Inglaterra la Iglesia pre-reforma había sido propietaria del 25 al 30 % de la propiedad real en ese país. Enrique VIII vendió el 60 % de sus tierras (Hoskins, 1976: 121-23). Quien más ganó con la confiscación y puso mayor entusiasmo en el cercamiento de las tierras adquiridas no fue la vieja nobleza, ni quienes dependían de los espacios comunes para mantenerse, sino la aristocracia terrateniente (*gentry*) y los «nuevos hombres», especialmente los abogados y comerciantes, que personificaban la avaricia en la imaginación campesina (Cornwall, 1977: 22-8). Los campesinos eran proclives a dar rienda suelta a su furia contra estos «nuevos hombres». Una excelente instantánea de los ganadores y perdedores en la gran transferencia de tierras producida en la Reforma Inglesa es la tabla XV de Kriedte (1983: 60), que muestra que entre el 20 y el 25 % de la tierra en manos de la Iglesia se convirtió en propiedad de la aristocracia terrateniente. Las siguientes son las columnas más relevantes.

Distribución de la tierra por grupo social en Inglaterra y Gales:

	1436 (en %)*	1690 (en %)
Grandes propietarios	15-20	15-20
Aristocracia terrateniente	25	45-50
Pequeños propietarios	20	25-33
La Iglesia y la Corona	25-30	5-10

[*excluido Gales]

embargo, la privatización se logró fundamentalmente a través de «cercamientos», un fenómeno que se ha asociado hasta tal punto con la expropiación de los trabajadores de su «riqueza común» que, en nuestro tiempo, es usado por los militantes anticapitalistas como significante de los ataques sobre los derechos sociales.[29]

En el siglo XVI, «cercamiento» era un término técnico que indicaba el conjunto de estrategias que usaban los lores y los campesinos ricos ingleses para eliminar la propiedad comunal de la tierra y expandir sus propiedades.[30] Se refiere, sobre todo, a la abolición del sistema de campo abierto, un acuerdo por el cual los aldeanos poseían parcelas de tierra no colindantes en un campo sin cercas. El cercado incluía también

---

Sobre las consecuencias de la Reforma en Inglaterra en lo concerniente a la propiedad de la tierra véase también Christopher Hill (1958: 41), que escribe:

> No hace falta idealizar a las abadías como terratenientes indulgentes para admitir cierta verdad en las acusaciones contemporáneas de que los nuevos compradores acortaron los contratos de arrendamiento, arruinaron las rentas y desalojaron a los inquilinos […] «¿No sabéis», dijo John Palmer a un grupo de arrendatarios que estaba desalojando, «que la gracia del rey ha humillado todas las casas de los monjes, los frailes y las monjas? Por lo tanto, ¿no habrá llegado ya el momento de que nosotros, los señores, derribemos las casas de semejantes truhanes?».

29 Véase Midnight Notes (1990); también *The Ecologist* (1993); y el debate en curso sobre «cercamientos» y «comunes» en *The Commoner* [http://www.commoner.org.uk/], especialmente el núm. 2 (septiembre 2001) y el núm. 3 (enero 2002).

30 Ante todo, «cercamiento» quería decir «rodear un trozo de tierra con cercas, acequias u otras barreras al libre tránsito de hombres y animales, en donde la cerca era la marca de propiedad y ocupación exclusiva de un terreno. Por lo tanto, a partir del cercamiento el uso colectivo de la tierra fue sustituido por la propiedad individual y la ocupación aislada» (G. Slater, 1968: 1-2). En los siglos XV y XVI se utilizaron distintas formas para abolir el uso colectivo de la tierra. Las vías legales eran: a) la compra por una persona de todas las parcelas bajo alquiler y sus derechos accesorios; b) la emisión por parte del Rey de una licencia especial para cercar, o la aprobación de una ley de cercamiento por el Parlamento; c) un acuerdo entre el terrateniente y los inquilinos, incorporado en un decreto de la Chancery [Corte especializada en asuntos civiles. N. de la T.]; d) los cercamientos de baldíos por parte de los lores, bajo las disposiciones de los Estatutos de Merton (1235) y Westminster (1285). Roger Manning señala, sin embargo, que estos «métodos legales […] escondían frecuentemente el uso de la fuerza, el fraude y la intimidación contra los inquilinos» (Manning, 1998: 25). También E. D. Fryde escribe que «el acoso prolongado a los inquilinos, combinado con amenazas de desalojo apenas se presenta una oportunidad legal» y la violencia física se usaron para causar desalojos en masa «en particular durante los años de desorden entre 1450 y 1485 [es decir, la Guerra de las Dos Rosas]» (Fryde, 1996: 186). En *Utopía* (1516), Tomás Moro expresó la angustia y la desolación que producían estas expulsiones en masa cuando habló de ciertas ovejas, que eran tan glotonas y salvajes que «se comen y tragan a los propios hombres». «Ovejas» —agregó— «que consumen y destruyen y devoran campos enteros, casas y ciudades».



Fiesta rural. Todos los festivales, juegos y encuentros de la comunidad campesina tenían lugar en los campos comunes. Daniel Hopfer. Siglo VXI

el cierre de las tierras comunes y la demolición de las chozas de quienes no tenían tierra, pero podían sobrevivir gracias sus derechos consuetudinarios.[31] También se cercaron grandes extensiones de tierra para crear reservas de venados, mientras que aldeas enteras eran derribadas para cubrirlas de pasto.

Aunque los cercamientos continuaron hasta el siglo XVIII (Nelson, 1993), incluso antes de la Reforma más de dos mil comunidades rurales fueron destruidas de esta manera (Fryde, 1996: 185). La extinción de los pueblos rurales fue tan severa que la Corona ordenó una investigación en 1518 y otra en 1548. Pero a pesar del nombramiento de comisiones reales, poco se hizo para detener esta tendencia. Comenzó entonces una lucha intensa, cuyo punto álgido fueron numerosos levantamientos, acompañados por un largo debate sobre los beneficios y

31 En *The Invention of Capitalism* (2000: 38 y sg.), Michael Perelman ha subrayado la importancia de los «derechos consuetudinarios» (por ejemplo, la caza) señalando que eran a menudo de vital importancia, marcando la diferencia entre la supervivencia y la indigencia total.

las desventajas de la privatización de la tierra; un debate que continúa hasta el día de hoy, revitalizado por la arremetida del Banco Mundial contra los últimos bienes comunes del planeta.

Dicho brevemente, el argumento ofrecido por los «modernizadores», de todas las posiciones políticas, es que los cercamientos estimularon la eficiencia agrícola y que los desplazamientos consiguientes se compensaron con un crecimiento significativo de la producción agrícola. Se afirma que la tierra estaba agotada y que, de haber permanecido en manos de los pobres, habría dejado de producir (anticipando la «tragedia de los comunes» de Garrett Hardin),[32] mientras que su adquisición por parte de los ricos permitió que descansara. Junto con la innovación agrícola, continúa el razonamiento, los cercamientos hicieron la tierra más productiva, lo que conllevó la expansión de la provisión de alimentos. Desde este punto de vista, cualquier exaltación de los méritos de la tenencia comunal de la tierra es descartada como una «nostalgia por el pasado», asumiéndose que las formas comunales agrarias son retrógradas e ineficientes y que quienes las defienden son culpables de un apego desmesurado a la tradición.[33]

32 El ensayo de Garrett Hardin, «La tragedia de los comunes» (1968), fue uno de los pilares de la campaña ideológica para apoyar la privatización de la tierra en la década de los setenta. La versión de Hardin sobre la «tragedia» señala la inevitabilidad del egoísmo hobbesiano como determinante del comportamiento humano. En su opinión, en un campo común hipotético, cada pastor quiere maximizar su ganancia sin tener en cuenta las repercusiones de su acción sobre los otros pastores, de tal manera que «la ruina es el destino al que todos los hombres se apresuran, cada uno persiguiendo su propio interés» (en Baden y Nooan eds., 1998: 8-9).

33 La defensa de los cercamientos a partir de la «modernización» tiene una larga historia, pero el neoliberalismo le ha dado un nuevo impulso. Su principal promotor ha sido el Banco Mundial, que frecuentemente exige a los gobiernos de África, Asia, América Latina y Oceanía que privaticen sus tierras comunes como condición para recibir préstamos (World Bank, 1989). Una defensa clásica de las ganancias en productividad derivadas de los cercamientos puede encontrarse en Harriett Bradley (1968, [1918]). La literatura académica ha adoptado un enfoque a partir de «costos/ganancias» más ecuánime, ejemplificado en los trabajos de G. E. Mingay (1997) y Robert. S. Duplessis (1997: 65-70). La batalla sobre los cercamientos ha cruzado ahora las fronteras disciplinarias y está siendo discutida también por especialistas en literatura. Un ejemplo de cruce de fronteras disciplinarias es Richard Burt y John Michael Archer (eds.), *Enclosure Acts. Sexuality, Property and Culture in Early Modern England* (1994) —especialmente los ensayos de James R. Siemon, «Landlord Not King: Agrarian Change and Interarticulation»; y William C. Carroll, «"The Nursery of Beggary": Enclosure, Vagrancy, and Sedition in the Tudor-Stuart Period». William C. Carroll ha detectado que en la época Tudor hubo una animada defensa de los cercamientos y una crítica a los campos comunes llevada a cabo por voceros de la clase cercadora. De acuerdo con este discurso, los cercos fomentaban la empresa privada, que a su vez incrementaba la producción agraria, mientras que los campos comunes eran los «semilleros y receptáculos de ladrones, delincuentes y mendigos» (Carroll, 1994: 37-8).

No obstante, estos argumentos no se sostienen. La privatización de la tierra y la comercialización de la agricultura no acrecentaron la cantidad de alimentos disponibles para la gente común, aunque aumentara la disponibilidad de comida para el mercado y la exportación. Para los trabajadores esto fue el inicio de dos siglos de hambre, de la misma manera que hoy, aún en las zonas más fértiles de África, Asia y América Latina, la mala alimentación es endémica debido a la destrucción de la tenencia comunal de la tierra y la política «exportación o muerte» impuesta por los programas de ajuste estructural del Banco Mundial. Tampoco la introducción de nuevas técnicas agrícolas en Inglaterra compensó esta pérdida. Por el contrario, el desarrollo del capitalismo agrario «funcionó en perfecta armonía» con el empobrecimiento de la población rural (Lis y Soly, 1979: 102). Un testimonio de la miseria producida por la privatización de la tierra es el hecho de que, apenas un siglo después del surgimiento del capitalismo agrario, sesenta ciudades europeas instituyeran alguna forma de asistencia social o se movieran en esta dirección, al tiempo que la indigencia se convertía en un problema internacional (*ibidem*: 87). El crecimiento de la población puede haber contribuido; pero su importancia se ha exagerado y debe ser circunscrita en el tiempo. En los últimos años del siglo XVI casi en toda Europa la población se había estancado o disminuía, pero en esta ocasión los trabajadores no obtenían ningún beneficio.

También hay errores en relación con la efectividad del sistema de agricultura de campo abierto. Los historiadores neoliberales lo han descrito como un derroche, pero incluso un partidario de la privatización de la tierra como Jean De Vries reconoce que el uso comunal de los campos agrícolas tenía muchas ventajas. Protegía a los campesinos del fracaso de la cosecha, debido a la cantidad de parcelas a las que una familia tenía acceso; también permitía una planificación del trabajo manejable (ya que cada parcela requería atención en diferentes momentos); y promovía una forma de vida democrática, construida sobre la base del autogobierno y la autosuficiencia, ya que todas las decisiones —cuándo plantar o cosechar, cuándo drenar los pantanos, cuántos animales se permitían en los comunes— eran tomadas por los campesinos en asamblea.[34]

Las mismas consideraciones se aplican a los «campos comunes». Menospreciados en la literatura del siglo XVI como una fuente de holgazanería y desorden, los campos comunes eran fundamentales para

34 De Vries (1976: 42-3); Hoskins (1976: 11-2).

la reproducción de muchos pequeños granjeros o labradores que sobrevivían sólo porque tenían acceso a praderas en las que podían tener vacas, bosques de los que recogían madera, fresas silvestres y hierbas, o canteras de minerales, lagunas donde pescar, o espacios abiertos donde reunirse. Además de encuentros, toma colectiva de decisiones y de cooperación en el trabajo, los campos comunes eran la base material sobre la que podía crecer la solidaridad y la socialidad campesina. Todos los festivales, juegos y reuniones de la comunidad campesina se realizaban en los campos comunes.[35] La función social de los campos comunes era especialmente importante para las mujeres, que al tener menos derechos sobre la tierra y menos poder social, eran más dependientes de ellos para su subsistencia, autonomía y sociabilidad. Parafraseando la afirmación de Alice Clark sobre la importancia de los mercados para las mujeres en la Europa pre-capitalista, se puede decir que los campos comunes también fueron para las mujeres el centro de la vida social, el lugar donde se reunían, intercambiaban noticias, recibían consejos y donde se podían formar un punto de vista propio, autónomo de la perspectiva masculina, sobre la marcha comunal (Clark, 1968: 51).

Esta trama de relaciones de cooperación, a las que R. D. Tawney se ha referido como el «comunismo primitivo» de la aldea feudal, se desmoronó cuando el sistema de campo abierto fue abolido y las tierras comunales fueron cercadas (Tawney, 1967). La cooperación desapareció cuando la tierra fue privatizada y los contratos de trabajo individuales reemplazaron a los contratos colectivos; pero no sólo, las diferencias económicas entre la población rural se profundizaron a medida que aumentó la cantidad de ocupantes ilegales que no tenía nada más que una cama y una vaca y a quienes no quedaba más opción que ir «rodilla doblada y gorra en mano» a implorar por un trabajo (Seccombe, 1992). La cohesión social empezó a descomponerse;[36] las familias se desintegraron, los jóvenes dejaron la aldea para unirse a la creciente cantidad de vagabundos o trabajadores itinerantes —que pronto se convertirían en el problema

35 Los campos comunes eran los lugares donde se realizaban los festivales populares y otras actividades colectivas, como deportes, juegos y reuniones. Cuando fueron cercados, se debilitó gravemente la socialidad que había caracterizado a la comunidad de la aldea. Entre los rituales que dejaron de existir estaba la «Rogationtide perambulation», una procesión anual entre los campos con el objetivo de bendecir los futuros cultivos que no pudo seguirse realizando debido a los cercamientos (Underdown, 1985: 81).

36 Sobre la descomposición de la cohesión social véase (entre otros) David Underdown (1985), *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603-1660*, especialmente el capítulo 3, que también describe los esfuerzos hechos por la nobleza más antigua para distinguirse de los *nuevos ricos*.

social de la época— mientras que los viejos eran abandonados a arreglárselas por su cuenta. Esto perjudicó particularmente a las mujeres más viejas que, al no contar ya con el apoyo de sus hijos, cayeron en las filas de los pobres o sobrevivieron del préstamo, o de la ratería, atrasándose en los pagos. El resultado fue un campesinado polarizado no sólo por desigualdades económicas cada vez más profundas, sino por un entramado de odios y resentimientos que está bien documentado en los escritos sobre la caza de brujas. Éstos muestran que las peleas relacionadas con las peticiones de ayuda, la entrada de animales sin autorización en propiedades ajenas y las rentas impagadas estaban en el fondo de muchas acusaciones.[37]

Los cercamientos también debilitaron la situación económica de los artesanos. De la misma manera que las corporaciones multinacionales se aprovechan de los campesinos a quienes el Banco Mundial ha expropiado de sus tierras para construir «zonas de libre exportación», donde las mercancías son producidas al menor coste; en los siglos XVI y XVII, los comerciantes capitalistas se aprovecharon de la mano de obra barata que se hallaba disponible en las áreas rurales para quebrar el poder de los gremios urbanos y destruir la independencia de los artesanos. Esto ocurrió especialmente en la industria textil, reorganizada como industria artesanal (*cottage industry*) sobre la base del «sistema doméstico» (*putting-out system*), antecedente de la «economía informal» de hoy en día, también construida sobre el trabajo de las mujeres y de los niños.[38] Pero los trabajadores textiles no eran los únicos que vieron abaratado su trabajo. Tan pronto perdieron el acceso a la tierra, todos los trabajadores se sumergieron en una dependencia desconocida en época medieval, ya que su condición de sin tierra dio a los empleadores poder

37 Kriedte (1983: 55); Briggs (1998: 289-316).

38 La industria artesanal fue resultado de la extensión de la industria rural en el feudo, reorganizada por comerciantes capitalistas con el fin de aprovechar la gran reserva de trabajo liberada por los cercamientos. Con esta maniobra los comerciantes trataron de sortear los altos salarios y el poder de los gremios urbanos. Así fue como nació el «sistema doméstico» —un sistema por medio del cual los capitalistas distribuían entre las familias rurales lana o algodón para hilar o tejer, y a menudo también los instrumentos de trabajo, y luego recogían el producto terminado. La importancia del sistema doméstico y la industria artesanal para el desarrollo de la industria británica puede deducirse del hecho de que la totalidad de la industria textil, el sector más importante en la primera fase del desarrollo capitalista, fue organizada de esta manera. La industria artesanal tenía dos ventajas fundamentales para los empleadores: evitaba el peligro de las «combinaciones»; y abarataba el costo del trabajo, ya que su organización en el hogar proveía a los trabajadores de servicios domésticos gratuitos y de la cooperación de sus hijos y esposas, que eran tratadas como ayudantes y recibían bajos salarios como «auxiliares».

para reducir su paga y alargar el día de trabajo. En las zonas protestantes esto ocurrió bajo la forma de la reforma religiosa, que duplicó el año de trabajo eliminando los días de los santos.

No sorprende que con la expropiación de la tierra llegara un cambio de actitud de los trabajadores con respecto al salario. Mientras en la Edad Media los salarios podían ser vistos como un instrumento de libertad (en contraste con la obligatoriedad de los servicios laborales), tan pronto como el acceso a la tierra llegó a su fin comenzaron a ser vistos como instrumentos de esclavización (Hill, 1975: 181 y sg.).[39]

El odio que los trabajadores sentían por el trabajo asalariado era tal que Gerrard Winstanley, el líder de los «cavadores» (*diggers*), declaró que si uno trabaja por un salario no había diferencia entre vivir con el enemigo o con su propio hermano. Esto explica el crecimiento, tras los cercamientos (usando la expresión en un sentido amplio para incluir todas las formas de privatización de la tierra), de la cantidad de vagabundos y hombres «sin amo», que preferían salir a vagar por los caminos y arriesgarse a la esclavitud o la muerte —como prescribía la legislación «sangrienta» aprobada en su contra— antes que trabajar por un salario.[40] También explica la agotadora lucha que los campesinos realizaron para defender su tierra, aunque fuera pequeña, de la expropiación.

En Inglaterra, las luchas contra el cercamiento de los campos comenzaron a finales del siglo XV y continuaron durante los siglos XVI y XVII, cuando el derribo de los setos que formaban los cercos se convirtió «en la forma más importante de protesta social» y en el símbolo del conflicto de clases (Manning, 1988: 311). Los motines contra los cercos se transformaban frecuentemente en levantamientos masivos. El más notorio fue la rebelión de Kett, llamada así por su líder, Robert Kett, que tuvo lugar en Norfolk en 1549. No se trató de una pequeña escaramuza. En su apogeo, los rebeldes eran 16.000, contaban con artillería, derrotaron a un ejército del gobierno de 12.000 hombres e

39 Tan identificado estaba el trabajo asalariado con la esclavitud que los que defendían la igualdad *(levellers)* excluían a los trabajadores asalariados del voto, ya que no los consideraban lo suficientemente independientes de sus empleadores como para poder votar. «¿Por qué una persona libre habría de esclavizarse a sí misma?» preguntaba El Zorro, un personaje en *Mother Hubbard's Tale*, de Edmund Spenser (1591). Por su parte Gerrard Winstanley, el líder de los «cavadores» *(diggers)*, declaró que no había diferencia entre vivir con el enemigo y vivir con un hermano si se trabaja por un salario (Hill, 1975).

40 Herzog (1989: 45-52). La bibliografía sobre vagabundos es abundante. Entre los libros más importantes sobre este tema están A. Beier (1974) y *Poverty, A History* (1994) de B. Geremek.

incluso tomaron Norwich, que en ese momento era la segunda ciudad más grande de Inglaterra.[41] También habían escrito un programa que, de haberse puesto en práctica, habría controlado el avance del capitalismo agrario y eliminado todos los vestigios del poder feudal en el país. Consistía en veintinueve demandas que Kett, un granjero y curtidor, presentó al «Lord Protector». La primera era que «a partir de ahora ningún hombre volverá a cercar». Otros artículos exigían que las rentas se redujeran a los valores que habían prevalecido sesenta y cinco años antes, que «todos los poseedores de títulos pudieran disfrutar de los beneficios de todos los campos comunes» y que «todos los hombres esclavizados fueran liberados, pues Dios hizo a todos libres con su preciado derramamiento de sangre» (Fletcher, 1973: 142-44). Estas demandas fueron puestas en práctica. En todo Norfolk, los setos que formaban los cercos fueron arrancados y sólo cuando atacó otro ejército del gobierno los rebeldes se detuvieron. Tres mil quinientos fueron asesinados en la masacre que vino a continuación. Otros cientos fueron heridos. Kett y su hermano William fueron colgados fuera de las murallas de Norwich.

Sin embargo, las luchas contra los cercos continuaron en la época de Jacobo I con un notable aumento de la presencia de mujeres.[42] Durante su reinado, alrededor de un 10 % de los motines contra los cercos incluyeron a mujeres entre los rebeldes. Algunas protestas eran enteramente femeninas. En 1607, por ejemplo, treinta y siete mujeres, lideradas por una tal «Capitán Dorothy», atacaron a los mineros del carbón que trabajaban en lo que las mujeres decían que eran los campos comunes de la aldea en Thorpe Moor (Yorkshire). Cuarenta mujeres fueron a «derribar las verjas y setos» de un cercamiento en Waddingham (Lincolnshire) en 1608; y en 1609, en un feudo de Dunchurch (Warwickshire)

---

41 Fletcher (1973: 64-77); Cornwall (1977: 137-241); Beer (1982: 82-139). A comienzos del siglo XVI la pequeña aristocracia rural participó en muchos motines, utilizando el odio popular hacia los cercos, las adquisiciones y las reservas para saldar las disputas con sus superiores. Pero después de 1549 «disminuyó la capacidad dirigente de la aristocracia en las querellas sobre los cercos y los pequeños propietarios o los artesanos y quienes trabajaban en la industria artesanal doméstica tomaron la iniciativa en la dirección de las protestas agrarias» (Manning, 1988: 312). Manning describe al «forastero» como víctima típica de un motín contra los cercos. «Los comerciantes que intentaban comprar su ingreso en la aristocracia terrateniente eran particularmente vulnerables a los motines contra los cercos, igual que los granjeros que arrendaban la tierra. En 24 de los 75 casos de la Corte de la Cámara de la Estrella, estos motines se dirigieron contra los nuevos propietarios y los granjeros. Otros seis casos incluían terratenientes absentistas, un perfil muy semejante» (Manning 1988: 50).

42 Manning (1988: 96-7, 114-16, 281); Mendelson y Crawford (1998).

«quince mujeres, incluidas esposas, viudas, solteronas, hijas solteras y sirvientas se reunieron por su cuenta para desenterrar los setos y tapar las zanjas» (*ibidem*: 97). Nuevamente, en York, en mayo de 1624, las mujeres destruyeron un cerco y fueron por ello a prisión —se decía que «habían disfrutado del tabaco y la cerveza después de su hazaña» (Fraser, 1984: 225-26). Más tarde, en 1641, la muchedumbre que irrumpió en un pantano cercado en Buckden estaba formada fundamentalmente por mujeres ayudadas por muchachos jóvenes (*ibidem*). Éstos son sólo algunos ejemplos de una confrontación en la que mujeres portando horquetas y guadañas se resistieron al cercamiento de la tierra o al drenaje de pantanos cuando su modo de vida estaba amenazado.

Esta fuerte presencia femenina ha sido atribuida a la creencia de que las mujeres estaban por encima de la ley, «cubiertas» legalmente por sus maridos. Incluso los hombres, se dice, se vestían como mujeres para arrancar las vallas. Pero esta explicación no puede ser llevada muy lejos, ya que el gobierno no tardó en eliminar este privilegio y comenzó a arrestar y encarcelar a las mujeres que participaban en los motines contra los cercos.[43] Por otra parte, no debemos presuponer que las mujeres no tenían sus propios intereses en la resistencia a la expropiación de la tierra. Todo lo contrario.

Cuando se perdió la tierra y se vino abajo la aldea, las mujeres fueron quienes más sufrieron. Esto se debe en parte a que para ellas era mucho más difícil convertirse en vagabundos o trabajadores migrantes: una vida nómada las exponía a la violencia masculina, especialmente en un momento en el que la misoginia estaba en aumento. Las mujeres también eran menos móviles debido a los embarazos y el cuidado de los niños, un hecho pasado por alto por los investigadores que consideran que la huida de la servidumbre (a través de la migración u otras formas de nomadismo) es la forma paradigmática de lucha. Las mujeres tampoco podían convertirse en soldados a sueldo, a pesar de que algunas se unieron a los ejércitos como cocineras, lavanderas, prostitutas

[43] La creciente presencia de las mujeres en los levantamientos contra los cercos venía influida por la creencia popular de que la ley «no regía» para las mujeres y de que éstas podían allanar los setos con impunidad (Mendelson y Crawford, 1998: 386-87). Pero la Corte de la Cámara de la Estrella hizo todo lo posible para desengañar a la población sobre esta creencia. En 1605, un año después de la ley sobre la brujería de Jacobo I, la Corte sancionó que «si las mujeres cometen las ofensas de entrar sin autorización, amotinamiento u otra y se inicia una acción en contra suya y de sus maridos, ellos pagarán las multas y los daños, aunque la entrada o la ofensa sea cometida sin el consentimiento de sus maridos» (Manning, 1988: 98).



Hans Sebald Beham, *Mujeres y Truhanes* (c. 1530). Esta imagen muestra el séquito de mujeres que solía seguir a los ejércitos, incluso hasta el campo de batalla. Las mujeres, incluidas esposas y prostitutas, se hacían cargo del cuidado de los soldados. Nótese la mujer que lleva puesto un bozal.

y esposas;[44] pero esta opción desapareció también en el siglo XVII, a medida que progresivamente se reglamentaban los ejércitos y las muchedumbres de mujeres que solían seguirlos fueron expulsadas de los campos de batalla (Kriedte, 1983: 55).

Las mujeres también se vieron perjudicadas por los cercamientos porque tan pronto como se privatizó la tierra y las relaciones monetarias comenzaron a dominar la vida económica, encontraron mayores dificultades que los hombres para mantenerse, así se las confinó al trabajo

44 Sobre este tema véase, entre otras, Maria Mies (1986).

reproductivo en el preciso momento en que este trabajo se estaba viendo absolutamente devaluado. Como veremos, este fenómeno, que ha acompañado el cambio de una economía de subsistencia a una monetaria en cada fase del desarrollo capitalista puede atribuirse a diferentes factores. Resulta evidente, sin embargo, que la mercantilización de la vida económica proveyó las condiciones materiales para que esto ocurriera.

Con la desaparición de la economía de subsistencia que había predominado en la Europa pre-capitalista, la unidad de producción y reproducción que había sido típica de todas las sociedades basadas en la producción-para-el-uso llegó a su fin; estas actividades se convirtieron en portadoras de otras relaciones sociales al tiempo que se hacían sexualmente diferenciadas. En el nuevo régimen monetario, sólo la producción-para-el-mercado estaba definida como actividad creadora de valor, mientras que la reproducción del trabajador comenzó a considerarse algo sin valor desde el punto de vista económico, e incluso dejó de ser considerada un trabajo. El trabajo reproductivo se siguió pagando —aunque a valores inferiores— cuando era realizado para los amos o fuera del hogar. Pero la importancia económica de la reproducción de la mano de obra llevada a cabo en el hogar, y su función en la acumulación del capital, se hicieron invisibles, confundiéndose con una vocación natural y designándose como «trabajo de mujeres». Además, se excluyó a las mujeres de muchas ocupaciones asalariadas, y en el caso en que trabajaran por una paga, ganaban una miseria en comparación con el salario masculino medio.

Estos cambios históricos —que alcanzaron su punto más alto en el siglo XIX con la creación de la ama de casa a tiempo completo— redefinieron la posición de las mujeres en la sociedad y en relación a los hombres. La división sexual del trabajo que apareció con ellos no sólo sujetó a las mujeres al trabajo reproductivo, sino que aumentó su dependencia respecto de los hombres, permitiendo al Estado y a los empleadores usar el salario masculino como instrumento para gobernar el trabajo de las mujeres. De esta manera, la separación de la producción de mercancías de la reproducción de la fuerza de trabajo hizo también posible el desarrollo de un uso específicamente capitalista del salario y de los mercados como medios para la acumulación de trabajo no remunerado.

Lo que es más importante, la separación entre producción y reproducción creó una clase de mujeres proletarias que estaban tan desposeídas como los hombres, pero a diferencia de sus parientes masculinos,

en una sociedad que estaba cada vez más monetarizada, casi no tenían acceso a los salarios, siendo forzadas así a la condición de una pobreza crónica, la dependencia económica y la invisibilidad como trabajadoras.

Como vemos, la devaluación y feminización del trabajo reproductivo fue un desastre también para los hombres trabajadores, pues la devaluación del trabajo reproductivo inevitablemente devaluó su producto, la fuerza de trabajo. No hay duda, sin embargo, de que en la «transición del feudalismo al capitalismo» las mujeres sufrieron un proceso excepcional de degradación social que fue fundamental para la acumulación de capital y que ésta ha permanecido así desde entonces.

Ante estos hechos, no se puede decir que la separación del trabajador de la tierra y el advenimiento de una economía monetaria fueran la culminación de la lucha que habían librado los siervos medievales para liberarse de la servidumbre. No fueron los trabajadores —mujeres u hombres— quienes fueron liberados por la privatización de la tierra. Lo que se «liberó» fue capital, en la misma medida en que la tierra estaba ahora «libre» para funcionar como medio de acumulación y explotación, y ya no como medio de subsistencia. Liberados fueron los terratenientes, que ahora podían cargar sobre los trabajadores la mayor parte del coste de su reproducción, dándoles acceso a algunos medios de subsistencia sólo cuando estaban directamente empleados. Cuando no había trabajo disponible o no era lo suficientemente provechoso, como por ejemplo en épocas de crisis comerciales o agrarias, podían, en cambio, ser despedidos y abandonados al hambre.

La separación de los trabajadores de sus medios de subsistencia y su nueva dependencia de las relaciones monetarias significó también que el salario real podía ahora reducirse, al mismo tiempo que el trabajo femenino podía devaluarse todavía más con respecto al de los hombres por medio de la manipulación monetaria. No es una coincidencia, entonces, que tan pronto como la tierra comenzó a privatizarse, los precios de los alimentos, que durante dos siglos habían permanecido estancados, comenzaron a aumentar.[45]

---

45 Alrededor del año 1600, el salario real en España había perdido un 30 % de su capacidad de compra con respecto a 1511 (Hamilton, 1965: 280). Sobre la Revolución de los Precios, véase en particular el trabajo ya clásico de Earl J. Hamilton, *American Treassure and the Price Revolution in Spain*, 1501-1650 (1965), que estudia el impacto que tuvieron los metales preciosos americanos; David Hackett Fischer, en *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythms of History* (1996), estudia las subidas de precios desde la Edad Media hasta el presente, particularmente en el capítulo 2 (66-113); y el libro compilado por Peter Ramsey, *The Price Revolution in Sixteenth Century England* (1971).

La Revolución de los Precios y la pauperización de la clase trabajadora europea

Este fenómeno «inflacionario», llamado la Revolución de los Precios (Ramsey, 1971) debido a sus devastadoras consecuencias sociales, ha sido atribuido, tanto por los economistas del momento como posteriores (por ejemplo Adam Smith) a la llegada del oro y la plata de América, «fluyendo hacia Europa [a través de España] en una corriente colosal» (Hamilton, 1965: vii). Sin embargo, los precios habían empezado a aumentar antes de que estos metales comenzaran a circular a través de los mercados europeos.[46] Por otra parte, por sí mismos, el oro y la plata no son capital y se podrían haber usado para otros fines, por ejemplo para hacer joyas o cúpulas doradas o para bordar ropas. Si funcionaron como instrumentos para regular los precios, capaces de transformar incluso el trigo en una mercancía preciosa, fue porque se insertaron en un mundo capitalista en desarrollo, en el que un creciente porcentaje de la población —un tercio en Inglaterra (Laslett, 1971: 53)— no tenía acceso a la tierra y debía comprar los alimentos que anteriormente había producido, y porque la clase dominante aprendió a usar el poder mágico del dinero para reducir los costes laborales. En otras palabras, los precios aumentaron debido al desarrollo de un sistema de mercado nacional e internacional que alentaba la exportación e importación de productos agrícolas, y porque los comerciantes acaparaban mercaderías para luego venderlas a mayor precio. En Amberes, en septiembre de 1565, «mientras los pobres literalmente se morían de hambre en las calles», un silo se derrumbó bajo el peso del grano abarrotado en su interior (Hacket Fischer, 1996: 88).

Fue en estas circunstancias en las que la llegada del tesoro americano provocó una enorme redistribución de la riqueza y un nuevo proceso de proletarización.[47] Los precios en aumento arruinaron a los pequeños

---

46 Braudel (1966, Vol. I: 517-24).

47 Así es como resume Peter Kriedte (1983: 54-5) los desarrollos económicos de este periodo:

> La crisis agudizó las diferencias de ingreso y propiedad. La pauperización y la proletarización crecieron de forma paralela a la acumulación de riqueza […] Un trabajo sobre Chippenham, en Cambridgeshire, ha mostrado que las malas cosechas [de finales del siglo XVI y comienzos del XVII] supusieron un cambio decisivo. Entre 1544 y 1712 las granjas medianas casi habían desaparecido. Al mismo tiempo la proporción de propiedades de 90 acres o más creció del 3 % al 14 %; las casas sin tierra aumentaron del 32 % al 63 %.

granjeros, que tuvieron que renunciar a su tierra para comprar grano o pan cuando las cosechas no podían alimentar a sus familias, y crearon una clase de empresarios capitalistas que acumularon fortunas invirtiendo en la agricultura y el préstamo de dinero, siempre en una época en la que tener dinero era para mucha gente una cuestión de vida o muerte.[48]

La Revolución de los Precios provocó también un colapso histórico en los salarios reales comparable al que ha ocurrido en nuestro tiempo en África, Asia y América Latina, precisamente en los países que han sufrido «el ajuste estructural» del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. En 1600, el salario real en España había perdido el 30 % de su poder adquisitivo con respecto a 1511 (Hamilton, 1965: 280), y su colapso fue igual de severo en otros países. Mientras que el

---

48 Wallerstein (1974, 83); Le Roy Ladurie (1928-1929). El creciente interés de los empresarios capitalistas en el préstamo fue tal vez el motivo subyacente a la expulsión de los judíos de la mayoría de las ciudades y países de Europa en los siglos XV y XVI: Parma (1488), Milán (1489), Ginebra (1490), España (1492) y Austria (1496). Las expulsiones y los *pogroms* continuaron durante un siglo más. Hasta que la corriente cambió de rumbo con Rodolfo II, en 1577, para los judíos se convirtió en ilegal vivir en prácticamente toda Europa occidental. Tan pronto como el préstamo se convirtió en un negocio lucrativo, esta actividad, antes declarada indigna de un cristiano, fue rehabilitada, como muestra este diálogo entre un campesino y un rico burgués, escrito de forma anónima en Alemania alrededor de 1521 (G. Strauss: 110-11):

> CAMPESINO: ¿Qué me trae hasta usted? Pues quisiera ver cómo pasa su tiempo.
>
> BURGUÉS: ¿Cómo debería pasar mi tiempo? Estoy aquí sentado contando mi dinero, ¿no lo ves?
>
> CAMPESINO: Dime, burgués, ¿quién te dio tanto dinero que pasas todo tu tiempo contándolo?
>
> BURGUÉS: ¿Quieres saber quién me dio mi dinero? Te lo contaré. Un campesino golpea a mi puerta y me pide que le preste diez o veinte florines. Le pregunto si posee un terreno de buenos pastos o un campo lindo para arar. Él dice: «Sí, burgués, tengo una buena pradera y un buen campo, los dos juntos valen cien florines». Yo le contesto: «¡Excelente! Entrega como garantía tu pradera y tu campo y si te comprometes a pagar un florín por año como interés, puedes tener tu préstamo de veinte florines». Contento de oír la buena noticia, el campesino contesta: «Con gusto te daré esta garantía». «Pero debo decirte», replico, «que si alguna vez dejas de pagar tu interés a tiempo, tomaré posesión de tu tierra y la haré de mi propiedad». Y esto no preocupa al campesino, que procede a asignarme su pastura y su campo como garantía. Yo le presto el dinero y él paga intereses puntualmente durante un año o dos; luego viene una mala cosecha y pronto se atrasa en sus pagos. Confisco su tierra, lo desalojo y la pradera y el campo son míos. Y hago esto no sólo con los campesinos, sino también con los artesanos. Si un tendero es dueño de una buena casa, le presto una suma de dinero por ella y, antes de que pase mucho tiempo, la casa me pertenece. De esta manera adquiero una gran cantidad de propiedades y riqueza, y es por eso que paso todo mi tiempo contando mi dinero.
>
> CAMPESINO: ¡Y yo que pensaba que sólo los judíos practicaban la usura! Ahora escucho que también los cristianos la practican.
>
> BURGUÉS: ¿Usura? ¿Quién habla de usura? Lo que el deudor paga es el interés.

precio de la comida aumentó ocho veces, los salarios sólo se triplicaron (Hackett Fischer, 1996: 74). Ésta no fue una tarea de la mano invisible del mercado, sino el producto de una política estatal que impedía a los trabajadores organizarse, mientras daba a los comerciantes la máxima libertad con respecto al establecimiento de precios y al movimiento de mercaderías. Como era de esperar, unas décadas más tarde el salario real había perdido dos tercios de su poder adquisitivo, tal y como muestran los cambios que repercutieron en el salario diario de un carpintero inglés, expresados en kilos de grano, entre los siglos XIV y XVIII (Slicher Van Bath, 1963: 327):

Años	Kilos de Grano
1351-1400	121.8
1401-1450	155.1
1451-1500	143.5
1500-1550	122.4
1551-1600	83.0
1601-1650	48.3
1651-1700	74.1
1701-1750	94.6
1751-1800	79.6

Hicieron falta siglos para que los salarios en Europa regresaran al nivel que habían alcanzado a finales de la Edad Media. La situación se deterioró hasta tal punto que, en Inglaterra, en 1550, los artesanos varones tenían que trabajar cuarenta semanas para ganar lo mismo que hubieran obtenido en quince a comienzos de ese siglo. En Francia, los salarios cayeron un 60 % entre 1470 y 1570 (Hackett Fischer, 1996: 78).[49]

49 En referencia a Alemania, Peter Kriedte (1983: 51-2) escribe: «Una investigación reciente muestra que, durante las tres primeras décadas del siglo XVI, un trabajador de la construcción en Augsburgo [Baviera] podía mantener adecuadamente a su mujer y a dos niños con su salario anual. A partir de ese momento su nivel de vida comenzó a empeorar. Entre 1566 y 1575 y desde 1585 hasta el estallido de la Guerra de los Treinta Años, su salario ya no podía pagar el mínimo necesario para la subsistencia de su familia». Sobre el empobrecimiento de la clase obrera europea provocado por los cercamientos y la Revolución de los Precios, véase también C. Lis & H. Soly (1979: 72-9), donde afirman que en Inglaterra «entre 1500 y 1600 los precios del grano aumentaron seis veces, mientras que los salarios aumentaron tres veces. No sorprende que para

El colapso del salario fue especialmente desastroso para las mujeres. En el siglo XIV, las mujeres habían recibido la mitad del sueldo de un hombre por hacer igual trabajo; pero a mediados del siglo XVI estaban recibiendo sólo un tercio del salario masculino reducido y ya no podían mantenerse con el trabajo asalariado, ni en la agricultura ni en el sector manufacturero, un hecho que indudablemente es responsable de la gigantesca extensión de la prostitución en ese período.[50] Lo que siguió fue el empobrecimiento absoluto de la clase trabajadora, tan extendida y generalizada que, hacia 1550 y durante mucho más tiempo, los trabajadores en Europa eran llamados simplemente «pobres».

Algunas pruebas de esta dramática pauperización se pueden encontrar en las transformaciones de la dieta de los trabajadores. La carne desapareció de sus mesas, con excepción de unos pocos chicharrones, como también la cerveza y el vino, la sal y el aceite de oliva (Braudel, 1973: 127-ss; Le Roy Ladurie, 1974). Del siglo XVI al XVIII, la dieta de los trabajadores consistió fundamentalmente en pan, el principal gasto de su presupuesto, lo que representaba un retroceso histórico (más allá de lo que pensemos sobre las normas alimentarias) comparado con la abundancia de carne que había caracterizado a la Baja Edad Media. Peter Kriedte escribe que en aquella época, el «consumo anual de carne había alcanzado la cifra de 100 kilos por persona, una cantidad increíble incluso para los estándares de hoy en día. Hasta el siglo XIX esta cifra cayó hasta menos de veinte kilos» (Kriedte, 1983: 52). Braudel también habla del final de la «Europa carnívora», tomando como testigo al suabo Heinrich Muller quien, en 1550, decía que:

> […] en el pasado se comía diferente en la casa del campesino. Entonces, había abundancia de carne y alimentos todos los días; las mesas en las ferias y fiestas aldeanas se hundían bajo su peso. Hoy todo ha cambiado verdaderamente. En estos años, en realidad, qué época calamitosa, y ¡qué precios! Y la comida de los campesinos que están mejor es casi peor que la previa de jornaleros y ayudantes.

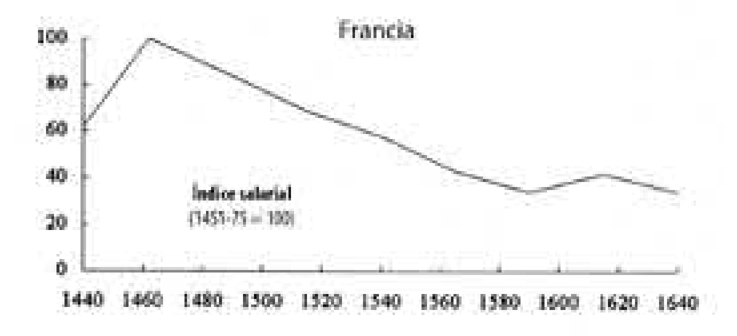
Francis Bacon los trabajadores y los campesinos no fueran otra cosa que "mendigos que van de puerta en puerta"». En Francia, en la misma época, la capacidad de compra de campesinos y trabajadores asalariados cayó un 45 %. «En Castilla la Nueva […] trabajo asalariado y pobreza eran considerados sinónimos» (*ibidem*: 72-4).

50 Sobre el crecimiento de la prostitución en el siglo XVI veáse Nickie Roberts (1992), *Whores in History: Prostitution in Western Society*.

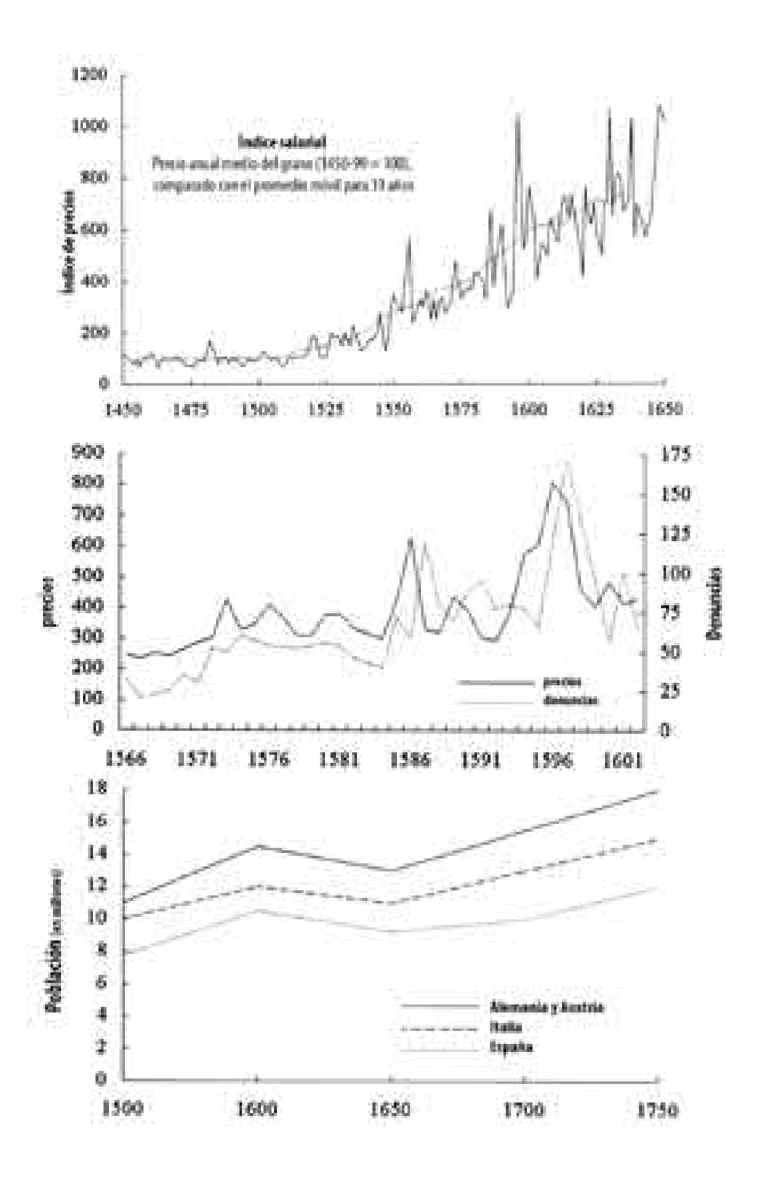
La Revolución de los Precios y la caída del salario real, 1480-1640. La Revolución de los Precios provocó un colapso histórico en el salario real. En apenas unas décadas, el salario real perdió dos tercios de su capacidad de compra y no regresó al nivel que había alcanzado en el siglo XV, hasta el siglo XIX (Phelps-Brown y Hopkins, 1981).







Las consecuencias sociales de la Revolución de los Precios vienen reveladas en estos gráficos, que indican, respectivamente, el alza de precio del grano en Inglaterra entre 1490 y 1650, el alza concomitante de los precios y los crímenes contra la propiedad en Essex (Inglaterra) entre 1566 y 1622 y el descenso de la población medida en millones en Alemania, Austria, Italia y España entre 1500 y 1750.



No sólo desapareció la carne, sino que también los periodos de escasez de alimentos se hicieron corrientes, agravados aún más cuando la cosecha era mala. En esos momentos, las escasas reservas de grano hacían que el precio se pusiera por las las nubes, condenando al hambre a los habitantes de la ciudad (Braudel, 1966, Vol. I: 328). Esto es lo que ocurrió en las décadas de hambruna de 1540 y 1550, y nuevamente en las de 1580 y 1590, que fueron de las peores en la historia del proletariado europeo, coincidiendo con disturbios generalizados y una cantidad récord de juicios a brujas. Pero la desnutrición también era endémica en épocas normales; la comida adquirió así un alto valor simbólico como indicador de privilegio. El deseo de comida entre los pobres alcanzó una magnitud épica, inspirando sueños de orgías pantagruélicas —como las que describe Rabelais en *Gargantúa y Pantagruel* (1522)— y causando obsesiones de pesadilla, como la convicción, difundida entre los agricultores del Nordeste italiano, de que las brujas merodeaban el campo por la noche para alimentarse del ganado (Mazzali, 1988).

Efectivamente, la Europa que se preparaba para convertirse en el prometeico motor del mundo, probablemente llevando a la humanidad hasta nuevas cotas tecnológicas y culturales, se convirtió en un lugar donde la gente nunca tenía lo suficiente para comer. La comida pasó a ser un objeto de deseo tan intenso que se creía que los pobres vendían su alma al Diablo para que les ayudase a conseguir alimentos. Europa también era un lugar donde, en tiempos de mala cosecha, la gente del campo comía bellotas, raíces salvajes o cortezas de árboles, y multitudes erraban por los campos llorando y gimiendo, «tanto hambre tenían que podían devorar las judías en los campos» (Le Roy Ladurie, 1974); o invadían las ciudades para beneficiarse de la distribución de grano o para atacar las casas y graneros de los ricos quienes, por su parte, corrían a conseguir armas y cerrar las puertas de la ciudad para mantener a los hambrientos afuera (Heller, 1986: 56-63).

Que la transición al capitalismo inauguró un largo periodo de hambre para los trabajadores en Europa —que muy posiblemente terminó debido a la expansión económica producida por la colonización— es algo que queda demostrado porque, mientras que en los siglos XIV y XV la lucha de los trabajadores se había centrado en la demanda de más «libertad» y menos trabajo, en los siglos XVI y XVII los trabajadores fueron espoleados por el hambre y protagonizaron ataques a panaderías

y graneros, y motines contra la exportación de cultivos locales.[51] Las autoridades describían a quienes participaban en estos ataques como «inútiles», «pobres» y «gente humilde», pero la mayoría eran artesanos que vivían de forma muy precaria en estos momentos.

Las mujeres eran quienes por lo general iniciaban y lideraban las revueltas por la comida. En la Francia del siglo XVII, seis de los treinta y un motines de subsistencia estudiados por Ives-Marie Bercé los perpetraron exclusivamente mujeres. En los demás, la presencia femenina era tan manifiesta que Bercé los llama «motines de mujeres».[52] Al comentar este fenómeno, en relación a la Inglaterra del siglo XVIII, Sheila Rowbotham concluyó que las mujeres se destacaron en este tipo de protesta por su papel como cuidadoras de sus familias. Pero las mujeres también fueron las más arruinadas por los altos precios ya que, al tener menos acceso al dinero y al empleo que los hombres, dependían más de la comida barata para sobrevivir. Por esta razón, a pesar de su condición subordinada, rápidamente salían a la calle cuando los precios de la comida aumentaban o cuando se difundía el rumor de que alguien iba a sacar de la ciudad el suministro de grano. Así ocurrió durante el levantamiento de Córdoba de 1652, que dio comienzo «temprano en la mañana […] cuando una pobre mujer anduvo sollozando por las calles del barrio pobre, llevando el cuerpo de su hijo que había muerto de hambre» (Kamen, 1971: 364). Lo mismo sucedió en Montpellier en 1645,

---

51 Manning (1988); Fletcher (1973); Cornwall (1977); Beer (1982); Bercé (1990); Lombardini (1983).

52 Kamen (1971), Bercé (1990, 169-79); Underdown (1985). Como comenta David Underdown (1985: 117):

> El papel prominente de las mujeres amotinadas [por la comida] ha sido comentado con frecuencia. En Southampton, en 1608, un grupo de mujeres se negó a esperar mientras la corporación debatía qué hacer con un barco que estaba siendo cargado con destino a Londres; lo abordaron y tomaron posesión de la carga. Se supone que las mujeres fueron probablemente las amotinadas en el incidente en Weymouth en 1622, mientras que en Dorchester en 1631 un grupo (algunos de ellos internos de una casa de trabajo) detuvieron una carreta creyendo erróneamente que contenía trigo; uno de ellos se quejó de un comerciante local que «despachó por mar los mejores frutos de la tierra, incluido manteca, queso, trigo, etc».

Sobre la presencia de las mujeres en los motines alimentarios véase también Sara Mendelson y Patricia Crawford (1998), que escriben que «las mujeres jugaron un papel preponderante en los motines por el grano [en Inglaterra]». Por ejemplo, «en Maldon, en 1629, una muchedumbre de más de cien mujeres y niños abordaron los barcos para evitar que el grano fuera despachado». Eran liderados por una tal «Capitana Ann Carter, que luego fue juzgada y colgada» por conducir la protesta (*ibidem*: 385-86).



Familia de vagabundos. Lucas van Leyden (1520). Grabado.

cuando las mujeres salieron a las calles «a proteger a sus hijos del hambre» (*ibidem*: 356). En Francia, las mujeres cercaban las panaderías si estaban convencidas de que el grano iba a ser malversado, o descubrían que los ricos habían comprado el mejor pan y el que quedaba era más liviano o más caro. Muchedumbres de mujeres pobres se reunían en los tenderetes de los panaderos exigiendo pan y acusándoles de esconder sus provisiones. Las revueltas estallaban también en las plazas donde tenían lugar los mercados de grano, o en las rutas que tomaban los carros con maíz para la exportación y «en las orillas de los ríos donde [...] los barqueros eran avistados cargando las bolsas. En estas ocasiones los amotinados emboscaban los carros [...] con horquetas y palos [...] los hombres cogían las bolsas, las mujeres llevaban en sus polleras tanto grano como podían» (Bercé, 1990: 171-73).

La lucha por la comida se llevó a cabo también por otros medios, tales como la caza furtiva, el robo a los campos o casas vecinas y los ataques a las casas de los ricos. En Troyes, en 1523, se extendió el rumor de que los pobres habían prendido fuego a las casas de los ricos, preparándose para invadirlos (Heller, 1986: 55-6). En Malinas, en los Países Bajos, las casas de los especuladores fueron marcadas con sangre por

campesinos furiosos (Hackett Fischer, 1996: 88). No sorprende que los «delitos por comida» ocuparan un lugar preponderante en los procedimientos disciplinarios de los siglos XVI y XVII. Un ejemplo es la recurrencia del tema del «banquete diabólico» en los juicios por brujería, lo que sugiere que darse un festín de cordero asado, pan blanco y vino era ahora considerado un acto diabólico si lo hacía «gente común». Pero los principales pertrechos que los pobres tenían a su disposición en su lucha por la supervivencia eran sus propios cuerpos famélicos, como en las épocas en que las hordas de vagabundos y mendigos rodeaban a los más acomodados, medio muertos de hambre y enfermos, empuñando sus armas, mostrándoles sus heridas y forzándoles a vivir atemorizados frente a la posibilidad tanto de contaminación como de levantamiento. «No se puede caminar por la calle o detenerse en una plaza —escribía un hombre de Venecia a mediados del siglo XVII— sin que las multitudes lo rodeen a uno pidiendo caridad: se ve el hambre escrito en sus rostros, sus ojos como anillos sin gema, el estado lamentable de sus cuerpos cuyas pieles tienen la forma de sus huesos» (*ibidem*: 88). Un siglo más tarde, la escena en Florencia era la misma. «Era imposible oír misa», se quejaba un tal G. Balducci, en abril de 1650, «hasta ese punto era uno interrumpido durante el servicio por los condenados, desnudos y cubiertos de úlceras» (Braudel, 1966, Vol. II: 734-35).[53]

La intervención estatal en la reproducción del trabajo: la asistencia a los pobres y la criminalización de los trabajadores

La lucha por la comida no era el único frente en la batalla contra la difusión de las relaciones capitalistas. En todas partes, masas de gente se resistían a la destrucción de sus anteriores formas de existencia, luchando contra la privatización, la abolición de los derechos consuetudinarios, la imposición de nuevos impuestos, la dependencia del salario

---

53 Los comentarios de un médico en la ciudad italiana de Bérgamo durante la hambruna de 1630 tenían un tono similar:

> El odio y el terror engendrados por una muchedumbre enloquecida de personas medio muertas, que asedia a la gente en las calles, en las plazas, en las iglesias, en las puertas de las casas, que hace la vida intolerable, además del hedor inmundo que emana de ellos y el espectáculo constante de los moribundos […] sólo puede creerlo alguien que lo haya experimentado. (Citado por Carlo M. Cipolla, 1993: 129)

y la presencia permanente de los ejércitos en sus vecindarios, hecho tan odiado que la gente corría a cerrar las puertas de las ciudades para evitar que los soldados se asentaran a vivir entre ellos.

En Francia, se produjeron mil «emociones» (levantamientos) entre la década de 1530 y la de 1670; muchas involucraron provincias enteras e hicieron necesaria la intervención de las tropas (Goubert, 1986: 205). Inglaterra, Italia y España presentan una imagen similar,[54] lo que indica que el mundo precapitalista de la aldea, que Marx desvalorizó llamándola «idiotez rural», pudo producir un nivel de luchas tan elevado como cualquiera que haya librado el proletariado industrial.

En la Edad Media, la migración, el vagabundeo y el aumento de los «crímenes contra la propiedad» eran parte de la resistencia a la pobreza y a la desposesión; y estos fenómenos alcanzaron proporciones masivas. En todas partes —si damos crédito a las quejas de las autoridades del momento— los vagabundos pululaban, cambiaban de ciudad, cruzaban fronteras, dormían en los pajares o se apiñaban en las puertas de las ciudades —una vasta humanidad que participaba en su propia diáspora, que durante décadas escapó al control de las autoridades. Sólo en Venecia había seis mil vagabundos en 1545. «En España los vagabundos llenaban completamente los caminos y se detenían en cada ciudad» (Braudel, Vol. II: 740).[55] Empezando por Inglaterra, siempre pionera, los Estados promulgaron nuevas leyes contra el vagabundeo mucho más severas, que recomendaban la esclavitud y la pena capital en casos de reincidencia. Pero la represión no fue efectiva y en los siglos XVI y XVII las rutas europeas continuaron siendo lugares de encuentros y de gran (con)moción. Por ellas pasaron herejes que escapaban a la persecución, soldados dados de baja, trabajadores y otra «gente humilde» en busca de empleo, y más adelante artesanos extranjeros, campesinos desplazados, prostitutas, vendedores ambulantes, ladronzuelos, mendigos profesiona-

54 Sobre las protestas en el siglo XVI y XVII en Europa véase *The Iron Century* (1972), de Henry Kamen, especialmente el capítulo 10 (331-85), «Popular Rebellion. 1550-1660». Según Kamen (1972: 336), «La crisis de 1595-1597 tuvo vigencia en toda Europa, con repercusiones en Inglaterra, Francia, Austria, Finlandia, Hungría, Lituania y Ucrania. Probablemente nunca antes en la historia de Europa coincidieron tantas rebeliones en el tiempo». Se produjeron rebeliones en Nápoles en 1595, 1620, 1647 (*ibidem*: 334-35, 350, 361-63). En España, las rebeliones estallaron en 1640 en Cataluña, en Granada en 1648, en Córdoba y Sevilla en 1652. Sobre los amotinamientos y rebeliones en Inglaterra en los siglos XVI y XVII, véase Cornwall (1977), Underdown (1985) y Manning (1988). Sobre las revueltas en España e Italia, véase también Braudel (1976, Vol. II: 738-39).

55 Sobre el vagabundeo en Europa, además de Beier y Geremek, veáse Braudel (1976, T. II: 739-43); Kamen (1972: 390-94).



Vagabundo siendo azotado por las calles.

les. Por las rutas de Europa pasaron especialmente los relatos, historias y experiencias de un proletariado en desarrollo. Mientras tanto, la criminalidad también se intensificó, hasta el punto de que podemos suponer que una recuperación y reapropiación de la riqueza comunal estaba en camino.[56]

Hoy, estos aspectos de la transición al capitalismo pueden parecer (al menos para Europa) cosas del pasado o —como Marx dice en los *Grundrisse* (1973: 459)— «precondiciones históricas» del desarrollo capitalista, que serían superadas por formas más maduras del capitalismo. Pero la similitud fundamental entre estos fenómenos y las consecuencias sociales de la nueva fase de globalización de la que hoy somos testigos nos dicen algo distinto. El empobrecimiento, las rebeliones y la escalada

56 Sobre el aumento de delitos contra la propiedad después de la Revolución de los Precios véase el gráfico de la p. 119. Veáse Richard J. Evans (1996: 35); Kamen (1972: 397-403); y Lis y Soly (1984). Lis y Soly (1984: 218), escriben que «los datos disponibles sugieren que en Inglaterra la criminalidad total aumentó de forma marcada en los periodos isabelino y estuardo, especialmente entre 1590 y 1620».

«criminal» son elementos estructurales de la acumulación capitalista, en la misma medida en que el capitalismo debe despojar a la fuerza de trabajo de sus medios de reproducción para imponer su dominio.

El hecho de que, en las regiones europeas que durante el siglo XIX emprendieron la industrialización, las formas más extremas de miseria y rebeldía proletaria hayan desaparecido no es una prueba en contra de esta afirmación. La miseria y la rebeldía proletarias no terminaron allí; sólo disminuyeron hasta el punto de que la super-explotación de los trabajadores tuvo que ser exportada, primero a través de la institucionalización de la esclavitud y luego a través de la permanente expansión del dominio colonial.

En cuanto al periodo de «transición», en Europa siguió siendo una etapa de intenso conflicto social, preparando el terreno para un conjunto de iniciativas estatales que, a juzgar por sus efectos, tuvieron tres objetivos principales: a) crear una fuerza de trabajo más disciplinada; b) distender el conflicto social y c) fijar a los trabajadores en los trabajos que se les habían impuesto. Detengámonos en cada uno de ellos.

Mientras se perseguía el disciplinamiento social, se lanzó un ataque contra todas las formas de sociabilidad y sexualidad colectivas, incluidos deportes, juegos, danzas, funerales, festivales y otros ritos grupales que alguna vez habían servido para crear lazos y solidaridad entre los trabajadores. Éstas fueron sancionadas por un diluvio de leyes, veinticinco en Inglaterra sólo para la regulación de tabernas, entre 1601 y 1606 (Underdown, 1985: 47-8). En su trabajo sobre este aspecto, Peter Burke (1978) ha explicado este proceso como una campaña contra la «cultura popular».

No obstante, lo que estaba en juego era la desocialización o descolectivización de la reproducción de la fuerza de trabajo, así como el intento de imponer un uso más productivo del tiempo libre. En Inglaterra, este proceso alcanzó su punto culminante con la llegada al poder de los puritanos después de la Guerra Civil (1642-1649), cuando el miedo a la indisciplina social dio lugar a la prohibición de las reuniones y festejos proletarios. Pero la «reforma moral» fue igualmente intensa en las regiones no-protestantes, en donde, en el mismo periodo, las procesiones religiosas reemplazaron al baile y la danza que se habían venido realizando dentro y fuera de las iglesias. Incluso se privatizó la relación del individuo con Dios: en las regiones protestantes, a través de la institución de una relación directa entre el individuo y la divinidad; y

en las regiones católicas, con la introducción de la confesión individual. La Iglesia misma, en tanto centro comunitario, dejó de ser la sede de cualquier actividad que no estuviera relacionada con el culto. Como resultado, el cercamiento físico ejercido por la privatización de la tierra y los cercos de las tierras comunes fue ampliado por medio de un proceso de cerramiento social, el desplazamiento de la reproducción de los trabajadores del campo abierto al hogar, de la comunidad a la familia, del espacio público (la tierra en común, la iglesia) al privado.[57]

En segundo lugar, entre 1530 y 1560 se introdujo un sistema de asistencia pública en al menos sesenta ciudades europeas, tanto por iniciativa de las municipalidades locales como por intervención directa del Estado central.[58] Todavía se debate acerca de sus objetivos precisos. Si bien buena parte de la bibliografía sobre la cuestión explica la introducción de la asistencia pública como una respuesta a la crisis humanitaria que puso en peligro el control social, el académico marxista francés Yann Moulier Boutang, en su vasto estudio sobre el trabajo forzado, insiste en que su principal objetivo fue «la gran fijación» de los trabajadores, es decir, el intento de evitar su éxodo/huida del trabajo.[59]

En todo caso, la introducción de la asistencia pública fue un momento decisivo en la mediación estatal entre los trabajadores y el capital, así como en la definición de la función del Estado. Fue el primer reconocimiento de la *insostenibilidad* de un sistema capitalista que se regía exclusivamente por medio del hambre y del terror. Fue también el

57 En Inglaterra, entre los momentos de socialidad y reproducción colectiva que fueron aniquilados con la pérdida de los campos abiertos y las tierras comunes, se encontraban las procesiones primaverales organizadas con el fin de bendecir los campos —y que no se pudieron seguir haciendo una vez fueron vallados— y las danzas que se realizaban alrededor del Árbol de Mayo el primer día de este mes (Underdown, 1985).

58 Lis y Soly (1979: 92). Sobre la institución de la asistencia pública, véase Geremek (1994), *Poverty. A History*, especialmente el capítulo 4 (142-77): «La reforma de la caridad».

59 Yann Moulier Boutang, *De L'eclavage au salariat* (1998: 291-93). Sólo coincido parcialmente con este autor cuando argumenta que la «ayuda a los pobres» no era tanto una respuesta a la miseria producida por la expropiación de la tierra y la inflación de los precios, sino una medida dirigida a evitar la huida de los trabajadores y crear así un mercado laboral local (1998). Como ya mencioné, Moulier Boutang pone demasiado énfasis en el grado de movilidad que los trabajadores tenían a su disposición ya que no considera la situación particular de las mujeres. Más aún, resta importancia al hecho de que la asistencia también fuera el resultado de una lucha —que no puede reducirse a la huida del trabajo, sino que incluía asaltos, invasiones de ciudades por masas hambrientas de gente del campo (una constante en Francia en el siglo XVI) y otras formas de ataque. No es una coincidencia que, en este contexto, Norwich, centro de la rebelión de Kett, se convirtiera, poco después de su derrota, en el centro y el modelo de las reformas de la asistencia a los pobres.

primer paso en la construcción del Estado como garante de la relación entre clases y como el principal supervisor de la reproducción y el disciplinamiento de la fuerza de trabajo.

Pueden encontrarse antecedentes de esta función en el siglo XIV, cuando frente a la generalización de las luchas anti-feudales, el Estado surgió como la única agencia capaz de enfrentarse a una clase trabajadora unificada regionalmente, armada y que ya no limitaba sus demandas a la economía política del feudo. En 1351, con la aprobación del Estatuto de los Trabajadores en Inglaterra, que fijó el salario máximo, el Estado se había hecho cargo formalmente de la regulación y la represión del trabajo, que los señores locales ya no eran capaces de garantizar. Pero fue con la introducción de la asistencia pública como el Estado comenzó a atribuirse la «propiedad» de la mano de obra, al tiempo que se instituía una «división del trabajo» capitalista entre la clase dominante, que permitía a los empleadores renunciar a cualquier responsabilidad en la reproducción de los trabajadores, con la certeza de que el Estado intervendría, ya fuera con la zanahoria o con el garrote, para encarar las inevitables crisis. Con esta innovación, se produjo también un salto en la administración de la reproducción social, con la introducción de registros demográficos (organización de censos, registro de las tasas de mortalidad, natalidad, matrimonios) y la aplicación de la contabilidad a las relaciones sociales. Un caso ejemplar es el de los administradores del Bureau des Pauvres en Lyon (Francia), que al finales del siglo XVI habían aprendido a calcular la cantidad de pobres y la cantidad de comida que necesitaba cada niño o adulto y a llevar la cuenta de los difuntos, para asegurarse de que nadie pudiera reclamar asistencia en el nombre de una persona muerta (Zemon Davis, 1968: 244-46).

Además de esta nueva «ciencia social», se desarrolló también un debate internacional sobre la administración de la asistencia pública que anticipaba el actual debate sobre las prestaciones sociales. ¿Debía asistirse solamente a los incapacitados para trabajar, señalados como los «pobres que merecen», o también debían recibir ayuda los trabajadores «sanos» que no podían encontrar trabajo? ¿Y cuánto o cuán poco se les debía dar para no desalentarlos en la búsqueda de trabajo? En la medida en que un objetivo fundamental de la ayuda pública fue anclar a los trabajadores a sus empleos, estas preguntas fueron cruciales desde el punto de vista de la disciplina social. Pero en estos asuntos rara vez se podía alcanzar consenso.

Mientras los reformadores humanistas como Juan Luis Vives[60] y los voceros de los burgueses ricos reconocían los beneficios económicos y disciplinarios de una distribución de la caridad más liberal y centralizada (aunque sin exceder la distribución de pan), una parte del clero se opuso enérgicamente a la prohibición de las donaciones individuales. En cualquier caso, la asistencia, por medio de todas las diferencias de sistemas y opiniones, se administraba con tal tacañería que el conflicto que generaba era tan grande como el apaciguamiento. A los asistidos les molestaban los rituales humillantes que se les imponían, como llevar la «marca de la infamia» (reservada previamente para leprosos y judíos), o participar (en Francia) en las procesiones anuales de pobres, en las que tenían que desfilar cantando himnos y portando velas. Y siempre protestaban vehementemente cuando las limosnas no se distribuían a tiempo o eran inadecuadas a sus necesidades. En respuesta, en algunas ciudades francesas, se erigieron horcas durante las distribuciones de comida o cuando se les pedía a los pobres trabajar por la comida que recibían (Zemon Davis, 1968: 249). En Inglaterra, a medida que avanzaba el siglo XVI, la recepción de asistencia pública —también para los niños y ancianos— se condicionó al encarcelamiento de quienes la recibían en «casas de trabajo», donde fueron sujetos a la experimentación de distintas estafas laborales.[61] Como resultado, a finales de siglo, el ataque a los trabajadores que había comenzado con los cercamientos y la Revolución de los Precios, condujo a la *criminalización de la clase trabajadora*, es decir, a la formación de un vasto proletariado que era o bien encarcelado en las recién construidas casas de trabajo y de corrección, o bien se veía forzado a sobrevivir fuera de la ley y en contra del Estado —siempre a un paso del látigo y de la soga.

60 El humanista español Juan Luis Vives, conocedor de los sistemas de alivio a los pobres de Flandes y España, era uno de los principales partidarios de la caridad pública. En su *De Subvention Pauperum* (1526) sostuvo que «la autoridad secular, no la Iglesia, debe ser responsable de la ayuda a los pobres» (Geremek, 1994: 187). Vives recalcó que las autoridades debían encontrar trabajo para los sanos, insistiendo en que «los licenciosos, los deshonestos, los que roban y los ociosos deben recibir el trabajo más pesado y peor pagado a fin de que su ejemplo sirva para disuadir a los otros» (*ibidem*).

61 El principal trabajo sobre el surgimiento de las casas de trabajo y de corrección es T*he Prison and the Factory: Origins of the Penitentiary System* (1981), de Dario Melossi y Massimo Pavarini. Estos autores señalan que el principal objetivo del encarcelamiento era quebrar el sentido de identidad y solidaridad de los pobres. Véase también Geremek (1994: 206-29). Sobre las estafas pergeñadas por los propietarios ingleses para encarcelar a los pobres en sus distritos, véase Marx (1909, T. I: 793), *op. cit*. Para el caso de Francia, véase Foucault (1967), *Historia de la locura en la Época Clásica*, especialmente el capítulo 2 (T. I: 75-125): «El gran encierro».

Desde el punto de vista de la formación de una fuerza de trabajo laboriosa, estas medidas fueron un rotundo fracaso y la constante preocupación por la cuestión de la disciplina social en los círculos políticos de los siglos XVI y XVII indica que los hombres de Estado y los empresarios del momento eran profundamente conscientes de ello. Además, la crisis social que provocaba este estado generalizado de rebelión vino agravada en la segunda mitad del siglo XVI por una nueva contracción económica, causada en gran medida por la drástica caída de la población en la América hispana, después de la conquista, y por el encogimiento de la economía colonial.

Descenso de la población, crisis económica y disciplinamiento de las mujeres

En menos de un siglo desde que Colón tocase tierra en el continente americano, el sueño de los colonizadores de una oferta infinita de trabajo (que tiene ecos en la estimación de los exploradores sobre la existencia de «una cantidad infinita de árboles» en las selvas americanas) se hizo añicos.

Los europeos habían traído la muerte a América. Las estimaciones del colapso poblacional que afectó a la región después de la invasión colonial varían. Pero los especialistas, de forma casi unánime, comparan sus efectos con un «holocausto americano». De acuerdo con David Stannard (1992), en el siglo que siguió a la conquista la población cayó alrededor de 75 millones en Sudamérica, lo que representaba al 95 % de sus habitantes (1992: 268-305). Ésta es también la estimación de André Gunder Frank, que escribe que «en menos de un siglo, la población indígena cayó alrededor del 90 % e incluso el 95 % en México, Perú y otras regiones» (1978: 43). En México, la población disminuyó «de 11 millones en 1519 a 6,5 millones en 1565 y a unos 2,5 millones en 1600» (Wallerstein, 1974: 89n). En 1580 «las enfermedades […] ayudadas por la brutalidad española, habían matado o expulsado a la mayor parte de la población de las Antillas y las llanuras de Nueva España, Perú y el litoral caribeño» (Crosby, 1972: 38) y pronto acabarían con muchos más en Brasil. El clero explicó este «holocausto» como castigo de Dios por el comportamiento «bestial» de los indios (Williams, 1986: 138); pero sus consecuencias económicas no fueron ignoradas. Además, en la década de 1580 la población comenzó a disminuir también

en Europa occidental y continuó haciéndolo ya entrado el siglo XVII, alcanzando su pico en Alemania, donde se perdieron un tercio de sus habitantes.[62]

Con excepción de la Peste Negra (1345-1348), ésta fue una crisis poblacional sin precedentes, y las estadísticas, verdaderamente atroces, cuentan sólo una parte de la historia. La muerte cayó sobre «los pobres». No fueron principalmente los ricos quienes murieron cuando las plagas o la viruela arrasaron las ciudades, sino los artesanos, los jornaleros y los vagabundos (Kamen, 1972: 32-3). Murieron en tal cantidad que sus cuerpos empedraban las calles, al tiempo que las autoridades denunciaban la existencia de una conspiración e instigaban a la población a buscar a los malhechores. Pero por esta disminución de la población se culpó también a la baja tasa de natalidad y a la renuencia de los pobres a reproducirse. Es difícil decir hasta qué punto esta acusación estaba justificada, ya que el registro demográfico, antes del siglo XVII, era bastante dispar. Sabemos, sin embargo, que a finales del siglo XVI la edad de matrimonio estaba aumentando en todas las clases sociales, y que en el mismo período la cantidad de niños abandonados —un fenómeno nuevo— comenzó a crecer. También tenemos las quejas de los pastores quienes desde el púlpito lanzaban la acusación de que la juventud no se casaba y no procreaba para no traer más bocas al mundo de las que podía alimentar.

El pico de la crisis demográfica y económica fueron las décadas de 1620 y 1630. En Europa, como en sus colonias, los mercados se contrajeron, el comercio se detuvo, se propagó el desempleo y durante un tiempo existió la posibilidad de que la economía capitalista en desarrollo

62 Mientras Hackett Fischer (1996: 91-2) conecta la disminución de la población en el siglo XVII en Europa con los efectos sociales de la Revolución de los Precios, Peter Kriedte (1983: 63) presenta una imagen más compleja. Kriedte sostiene que el descenso demográfico fue una combinación de factores tanto malthusianos como socio-económicos. La disminución fue, para este autor, una respuesta tanto al incremento poblacional de principios del siglo XVI, como a la apropiación de una mayor parte del ingreso agrícola.

Una observación interesante a favor de mis argumentos acerca de la conexión entre descenso demográfico y políticas estatales pro-natalidad ha sido realizada por Robert S. Duplessis (1997: 143), que escribe que la recuperación que siguió a la crisis de población del siglo XVII fue mucho más rápida que en los años que siguieron a la Peste Negra. Fue necesario un siglo para que la población comenzara a crecer nuevamente después de la epidemia de 1348, mientras que en el siglo XVII el proceso de crecimiento fue reactivado en menos de medio siglo. Estas estimaciones indicarían la presencia en la Europa del siglo XVII de una tasa de natalidad mucho más alta, que podría atribuirse al feroz ataque a cualquier forma de anticoncepción.

colapsara. La integración entre las economías coloniales y europeas había alcanzado un punto donde el impacto recíproco de la crisis aceleró rápidamente su curso. Ésta fue la primera crisis económica internacional. Fue una «crisis General», como la han llamado los historiadores (Kamen, 1972: 307 y sg.; Hackett Fischer, 1996: 91).

Es en este contexto donde el problema de la relación entre trabajo, población y acumulación de riqueza pasó al primer plano del debate y de las estrategias políticas con el fin de producir los primeros elementos de una política de población y un régimen de «biopoder».[63] La crudeza de los conceptos aplicados, que a veces confunden «población relativa» con «población absoluta», y la brutalidad de los medios por los que el Estado comenzó a castigar cualquier comportamiento que obstruyese el crecimiento poblacional, no debería engañarnos a este respecto. Lo que pongo en discusión es que fuese la crisis poblacional de los siglos XVI y XVII, y no la hambruna en Europa en el XVIII (tal y como ha sostenido Foucault) lo que convirtió la reproducción y el crecimiento poblacional en asuntos de Estado y en objeto principal del discurso intelectual.[64] Mantengo además que la intensificación de la persecución de las «brujas», y los nuevos métodos disciplinarios que adoptó el Estado en este periodo con el fin de regular la procreación y quebrar el control de las mujeres sobre la reproducción tienen también origen en esta crisis. Las pruebas de este argumento son circunstanciales, y debe reconocerse que

63 «Biopoder» es un concepto usado por Foucault en *Historia de la Sexualidad: Tomo 1, La voluntad de saber*, 2006 para describir el pasaje de una forma autoritaria de gobierno a una más descentralizada, basada en el «fomento del poder de la vida» en Europa durante el siglo XIX. El término «biopoder» expresa la creciente preocupación, a nivel estatal, por el control sanitario, sexual y penal de los cuerpos de los individuos, así como también la preocupación por el crecimiento y los movimientos poblacionales y su inserción en el ámbito económico. De acuerdo con este paradigma, la emergencia del biopoder apareció con el surgimiento del liberalismo y marcó el fin del Estado jurídico y monárquico.

64 Hago esta distinción, a partir de la discusión de los conceptos foucaultianos de «población» y «biopoder» del sociólogo canadiense Bruce Curtis. Curtis contrasta el concepto de «población relativa» (*populousness*), que se usaba en los siglos XVI y XVII, con la noción de «población absoluta» (*population*) que se convirtió en el fundamento de la ciencia moderna de la demografía en el siglo XIX. Curtis señala que *populousness* fue un concepto orgánico y jerárquico. Cuando los mercantilistas lo usaban les preocupaba la parte del cuerpo social que crea riqueza, es decir, trabajadores reales o potenciales. El concepto posterior de «población» es atomístico. «La población consiste en una cantidad de átomos indiferenciados distribuidos a través de un espacio y tiempo abstractos» —escribe Curtis— «con sus propias leyes y estructuras». Lo que sostengo es que hay, no obstante, una continuidad entre estas dos nociones, ya que tanto en el periodo mercantilista como en el del capitalismo liberal, la noción de población absoluta ha sido funcional a la reproducción de la fuerza de trabajo.

otros factores contribuyeron también a aumentar la determinación de la estructura de poder europea dirigida a controlar de una forma más estricta la función reproductiva de las mujeres. Entre ellos, debemos incluir la creciente privatización de la propiedad y las relaciones económicas que (dentro de la burguesía) generaron una nueva ansiedad con respecto a la cuestión de la paternidad y la conducta de las mujeres. De forma similar, en la acusación de que las brujas sacrificaban niños al Demonio —un tema central de la «gran caza de brujas» de los siglos XVI y XVII— podemos interpretar no sólo una preocupación con el descenso de la población, sino también el miedo de las clases acaudaladas a sus subordinados, particularmente a las mujeres de clase baja quienes, como sirvientas, mendigas o curanderas, tenían muchas oportunidades para entrar en las casas de los empleadores y causarles daño. Sin embargo, no puede ser pura coincidencia que al mismo tiempo que la población caía y se formaba una ideología que ponía énfasis en la centralidad del trabajo en la vida económica, se introdujeran sanciones severas en los códigos legales europeos destinadas a castigar a las mujeres culpables de crímenes reproductivos.

El desarrollo concomitante de una crisis poblacional, una teoría expansionista de la población y la introducción de políticas que promovían el crecimiento poblacional está bien documentado. A mediados del siglo XVI, la idea de que la cantidad de ciudadanos determina la riqueza de una nación se había convertido en algo parecido a un axioma social. «Desde mi punto de vista», escribió el pensador político y demonólogo francés Jean Bodin, «uno nunca debería temer que haya demasiados súbditos o demasiados ciudadanos, ya que la fortaleza de la comunidad está en los hombres» (*Commonwealth*, Libro VI). El economista italiano Giovanni Botero (1533-1617) tenía una posición más sofisticada, que reconocía la necesidad de un equilibrio entre la cantidad de población y los medios de subsistencia. Aun así, declaró que «la grandeza de una ciudad» no dependía de su tamaño físico ni del circuito de sus murallas, sino exclusivamente de su cantidad de residentes. El dicho de Enrique IV de que «la fortaleza y la riqueza de un rey yacen en la cantidad y opulencia de sus ciudadanos» resume el pensamiento demográfico de la época.[65]

65 El auge del mercantilismo se produjo durante la segunda mitad del siglo XVII. Su dominio en la vida económica estuvo asociado a los nombres de William Petty (1623-1687) y Jean Baptiste Colbert, el ministro de Hacienda de Luis XIV. Sin embargo, los mercantilistas de finales del siglo XVII sólo sistematizaron o aplicaron teorías que habían sido desarrolladas desde el siglo XVI. Jean

La preocupación por el crecimiento de la población puede detectarse también en el programa de la Reforma Protestante. Desechando la tradicional exaltación cristiana de la castidad, los reformadores valorizaban el matrimonio, la sexualidad e incluso a las mujeres por su capacidad reproductiva. La mujer es «necesaria para producir el crecimiento de la raza humana», reconoció Lutero, reflexionando que «cualquiera sean sus debilidades, las mujeres poseen una virtud que anula todas ellas: poseen una matriz y pueden dar a luz» (King, 1991: 115).

El apoyo al crecimiento poblacional llegó a su clímax con el surgimiento del mercantilismo que hizo de la existencia de una gran población la clave de la prosperidad y del poder de una nación. Con frecuencia el mercantilismo ha sido menospreciado por el saber económico dominante, en la medida en que se trata de un sistema de pensamiento rudimentario y en tanto supone que la riqueza de las naciones es proporcional a la cantidad de trabajadores y los metales preciosos que éstos tienen a su disposición. Los brutales medios que aplicaron los mercantilistas para forzar a la gente a trabajar, provocando con hambre la necesidad de trabajo, han contribuido a su mala reputación, ya que la mayoría de los economistas desean mantener la ilusión de que el capitalismo promueve la libertad y no la coerción. Fue la clase mercantilista la que inventó las casas de trabajo, persiguió a los vagabundos, «transportó» a los criminales a las colonias americanas e invirtió en la trata de esclavos, todo mientras afirmaba la «utilidad de la pobreza» y declaraba que el «ocio» era una plaga social. Todavía no se ha reconocido, por lo tanto, que en la teoría y práctica de los mercantilistas encontramos la expresión más directa de los requisitos de la acumulación primitiva y la primera política capitalista que trata explícitamente el problema de la reproducción de la fuerza de trabajo. Esta política, como hemos visto, tuvo un aspecto «intensivo» que consistía en la imposición de un régimen totalitario que usaba todos los medios para extraer el máximo trabajo de cada individuo, más allá de su edad y condición. Pero también tuvo un aspecto «extensivo» que consistía en el esfuerzo de aumentar el tamaño de la población y de ese modo la envergadura del ejército y de la fuerza de trabajo.

Bodin en Francia y Giovanni Botero en Italia son considerados economistas proto-mercantilistas. Una de las primeras formulaciones sistemáticas de la teoría económica mercantilista se encuentra en *England's Treasure by Forraign Trade* (1622), de Thomas Mun.

Como señaló Eli Hecksher, «un deseo casi fanático por incrementar la población predominó en todos los países durante el periodo, la última parte del siglo XVII, en el que el mercantilismo estuvo en su apogeo» (Hecksher, 1966: 158). Al mismo tiempo, se estableció una nueva concepción de los seres humanos en la que éstos eran vistos como recursos naturales, que trabajaban y criaban para el Estado (Spengler, 1965: 8). Pero incluso antes del auge de la teoría mercantilista, en Francia e Inglaterra, el Estado adoptó un conjunto de medidas pro-natalistas que, combinadas con la asistencia pública, formaron el embrión de una política reproductiva capitalista. Se aprobaron leyes haciendo hincapié en el matrimonio y penalizando el celibato, inspiradas en las que adoptó hacia su final el Imperio Romano con el mismo propósito. Se le dio una nueva importancia a la familia como institución clave que aseguraba la transmisión de la propiedad y la reproducción de la fuerza de trabajo. Simultáneamente, se observa el comienzo del registro demográfico y de la intervención del Estado en la supervisión de la sexualidad, la procreación y la vida familiar.

Pero la principal iniciativa del Estado con el fin de restaurar la proporción deseada de población fue lanzar una verdadera guerra contra las mujeres, claramente orientada a quebrar el control que habían ejercido sobre sus cuerpos y su reproducción. Como veremos más adelante, esta guerra fue librada principalmente a través de la caza de brujas que literalmente demonizó cualquier forma de control de la natalidad y de sexualidad no-procreativa, al mismo tiempo que acusaba a las mujeres de sacrificar niños al Demonio. Pero también recurrió a una redefinición de lo que constituía un delito reproductivo. Así, a partir de mediados del siglo XVI, al mismo tiempo que los barcos portugueses retornaban de África con sus primeros cargamentos humanos, todos los gobiernos europeos comenzaron a imponer las penas más severas a la anticoncepción, el aborto y el infanticidio.

Esta última práctica había sido tratada con cierta indulgencia en la Edad Media, al menos en el caso de las mujeres pobres; pero ahora se convirtió en un delito sancionado con la pena de muerte y castigado con mayor severidad que los crímenes masculinos.

> En Nuremberg, en el siglo XVI, la pena por infanticidio materno era el ahogamiento; en 1580, el año en que las cabezas cortadas de tres mujeres convictas por infanticidio materno fueron clavadas en el cadalso para que las contemplara el público, la sanción fue cambiada por la decapitación. (King, 1991: 10).[66]

También se adoptaron nuevas formas de vigilancia para asegurar que las mujeres no terminaran sus embarazos. En Francia, un edicto real de 1556 requería de las mujeres que registrasen cada embarazo y sentenciaba a muerte a aquéllas cuyos bebés morían antes del bautismo después de un parto a escondidas, sin que importase que se las considerase culpables o inocentes de su muerte. Estatutos similares se aprobaron en Inglaterra y Escocia en 1624 y 1690. También se creó un sistema de espías con el fin de vigilar a las madres solteras y privarlas de cualquier apoyo. Incluso hospedar a una mujer embarazada soltera era ilegal, por temor a que pudieran escapar de la vigilancia pública; mientras que quienes establecían amistad con ella estaban expuestos a la crítica pública (Wiesner, 1993: 51-2; Ozment, 1983: 43).

Una de las consecuencia de estos procesos fue que las mujeres comenzaron a ser procesadas en grandes cantidades. En los siglos XVI y XVII en Europa, las mujeres fueron ejecutadas por infanticidio más que por cualquier otro crimen, excepto brujería, una acusación que también estaba centrada en el asesinato de niños y otras violaciones a las normas reproductivas. Significativamente, en el caso tanto del infanticidio como de la brujería, se abolieron los estatutos que limitaban la responsabilidad legal de las mujeres. Así, las mujeres ingresaron en

66 Para una discusión de la nueva legislación contra el infanticidio véase, entre otros, John Riddle (1997: 163-66); Merry Wiesner (1993: 52-3); y Mendelson y Crawford (1998: 149). Los últimos escriben que «el infanticidio era un crimen que probablemente fuera cometido más por las mujeres solteras que por cualquier otro grupo en la sociedad. Un estudio del infanticidio a comienzos del siglo XVII mostró que de sesenta madres, cincuenta y tres eran solteras, y seis viudas». Las estadísticas muestran también que el infanticidio se castigaba de forma todavía más frecuente que la brujería. Margaret King (1991: 10) escribe que en Nuremberg se «ejecutó a catorce mujeres por ese crimen entre 1578 y 1615, pero sólo a una bruja. Entre 1580 y 1606 el parlamento de Ruan juzgó casi tantos casos de infanticidio como de brujería, pero castigó el infanticidio con mayor severidad. La Ginebra calvinista muestra una mayor proporción de ejecuciones por infanticidio que por brujería; entre 1590 y 1630 nueve mujeres de las once condenadas fueron ejecutadas por infanticidio, en comparación con sólo una de treinta sospechosas de brujería». Estas estimaciones son confirmadas por Merry Wiesner (1993: 52), que escribe que «en Ginebra, por ejemplo, 25 de 31 mujeres acusadas de infanticidio durante el período 1595-1712 fueron ejecutadas, en comparación con 19 de 122 acusadas de brujería». Todavía en el siglo XVIII, hubo mujeres ejecutadas por infanticidio en Europa.

las cortes de Europa, por primera vez a título personal, como adultos legales, como acusadas de ser brujas y asesinas de niños. La sospecha que recayó también sobre las parteras en este periodo —y que condujo a la entrada del doctor masculino en la sala de partos— proviene más de los miedos de las autoridades al infanticidio que de cualquier otra preocupación por la supuesta incompetencia médica de las mismas.

Con la marginación de la partera, comenzó un proceso por el cual las mujeres perdieron el control que habían ejercido sobre la procreación, reducidas a un papel pasivo en el parto, mientras que los médicos hombres comenzaron a ser considerados como los verdaderos «dadores de vida» (como en los sueños alquimistas de los magos renacentistas). Con este cambio empezó también el predominio de una nueva práctica médica que, en caso de emergencia, priorizaba la vida del feto sobre la de la madre. Esto contrastaba con el proceso de nacimiento que las mujeres habían controlado por costumbre. Y efectivamente, para que esto ocurriera, la comunidad de mujeres que se reunía alrededor de la cama de la futura madre tuvo que ser expulsada de la sala de partos, al tiempo que las parteras eran puestas bajo vigilancia del doctor o eran reclutadas para vigilar a otras mujeres.

La masculinización de la práctica médica está retratada en este diseño inglés que muestra a un ángel apartando a una curandera del lecho de un hombre enfermo. La inscripción denuncia su incompetencia. [«Errores populares o los errores del pueblo en cuestiones de medicina» N. de la T.]





Alberto Durero, *El Nacimiento de la Virgen,* (1502-1503). El nacimiento de los niños era uno de los eventos principales en la vida de una mujer y una ocasión en la que se imponía la cooperación femenina.

En Francia y Alemania, las parteras tenían que convertirse en espías del Estado si querían continuar su práctica. Se les exigía que informaran sobre todos los nuevos nacimientos, descubrieran los padres de los niños nacidos fuera del matrimonio y examinaran a las mujeres sospechadas de haber dado a luz en secreto. También tenían que examinar a las mujeres locales buscando signos de lactancia cuando se encontraban niños abandonados en los escalones de la iglesia (Wiesner, 1933: 52). El mismo tipo de colaboración se les exigía a parientes y vecinos. En los países y ciudades protestantes, se esperaba que los vecinos espiaran a las mujeres e informaran sobre todos los detalles sexuales relevantes: si una mujer recibía a un hombre cuando el marido se ausentaba, o si entraba a una casa con un hombre y cerraba la puerta (Ozment, 1983: 42-4). En Alemania, la cruzada pro-natalista alcanzó tal punto que las mujeres eran castigadas si no hacían suficiente esfuerzo durante el parto o mostraban poco entusiasmo por sus vástagos (Rublack, 1996: 92).

El resultado de estas políticas que duraron dos siglos (las mujeres seguían siendo ejecutadas en Europa por infanticidio a finales del siglo XVIII) fue la esclavización de las mujeres a la procreación. Si en la Edad Media las mujeres habían podido usar distintos métodos anticonceptivos y habían ejercido un control indiscutible sobre el proceso del parto,

a partir de ahora sus úteros se transformaron en territorio político, controlados por los hombres y el Estado: la procreación fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista.

En este sentido, el destino de las mujeres europeas, en el periodo de acumulación primitiva, fue similar al de las esclavas en las plantaciones coloniales americanas que, especialmente después del fin de la trata de esclavos en 1807, fueron forzadas por sus amos a convertirse en criadoras de nuevos trabajadores. La comparación tiene obviamente serias limitaciones. Las mujeres europeas no estaban abiertamente expuestas a las agresiones sexuales, aunque las mujeres proletarias podían ser violadas con impunidad y castigadas por ello. Tampoco tuvieron que sufrir la agonía de ver a sus hijos extraídos de su seno y vendidos en remate. La ganancia derivada de los nacimientos que se les imponían estaba también mucho más oculta. En este aspecto, la condición de mujer esclava revela de una forma más explícita la verdad y la lógica de la acumulación capitalista. Pero a pesar de las diferencias, en ambos casos, el cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reprodución del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo, tratado como una máquina natural de crianza, que funcionaba según unos ritmos que estaban fuera del control de las mujeres.

Este aspecto de la acumulación primitiva está ausente en el análisis de Marx. Con excepción de sus comentarios en el *Manifiesto Comunista* acerca del uso de las mujeres en la familia burguesa —como productoras de herederos que garantizan la transmisión de la propiedad familiar—, Marx nunca reconoció que la procreación pudiera convertirse en un terreno de explotación, y al mismo tiempo de resistencia.

Nunca imaginó que las mujeres pudieran resistirse a reproducir, o que este rechazo pudiera convertirse en parte de la lucha de clases. En los *Grundrisse* (1973: 100), sostuvo que el desarrollo capitalista avanza independientemente de las cantidades de población porque, en virtud de la creciente productividad del trabajo, el trabajo que explota el capital disminuye constantemente en relación al «capital constante» (es decir, el capital invertido en maquinaria y otros bienes), con la consecuente determinación de una «población excedente». Pero esta dinámica, que Marx (1996, T. 1: 689 y sg.) define como la «ley de población típica del modo de producción capitalista», sólo podría imponerse si la población fuera un proceso puramente biológico, o una actividad que responde automáticamente al cambio económico, y si el Capital y el Estado no necesitaran preocuparse por las «mujeres que hacen huelga

de vientres». Esto es, de hecho, lo que Marx supuso. Reconoció que el desarrollo capitalista ha estado acompañado por un crecimiento en la población, cuyas causas discutió de forma ocasional. Pero, como Adam Smith, vio este incremento como un «efecto natural» del desarrollo económico. En el Tomo I de *El Capital*, contrastó una y otra vez la determinación de un «excedente de población» con el «crecimiento natural» de la población. Por qué la procreación debería ser un «hecho de la naturaleza» y no una actividad social históricamente determinada, cargada de intereses y relaciones de poder diversas; se trata de una pregunta que Marx no se hizo. Tampoco imaginó que los hombres y las mujeres podrían tener distintos intereses con respecto a tener hijos, una actividad que él trató como proceso indiferenciado, neutral desde el punto de vista del género.

En realidad, los cambios en la procreación y en la población están tan lejos de ser automáticos o «naturales» que, en todas las fases del desarrollo capitalista, el Estado ha tenido que recurrir a la regulación y la coerción para expandir o reducir la fuerza de trabajo. Esto es particularmente cierto en los momentos del despegue capitalista, cuando los músculos y los huesos del trabajos eran los principales medios de producción. Pero después —y hasta el presente— el Estado no ha escatimado esfuerzos en su intento de arrancar de las manos femeninas



La prostituta y el soldado. Con frecuencia viajando con los campamentos militares, las prostitutas cumplían la función de esposa para los soldados y otros proletarios, lavando y cocinando para los hombres a quienes cuidaba además de proveerles servicios sexuales.

el control de la reproducción y la determinación de qué niños deberían nacer, dónde, cuándo o en qué cantidad. Como resultado, las mujeres han sido forzadas frecuentemente a procrear en contra de su voluntad, experimentando una alienación con respecto a sus cuerpos, su «trabajo» e incluso sus hijos, más profunda que la experimentada por cualquier otro trabajador (Martin, 1987: 19-21). Nadie puede describir en realidad la angustia y desesperación sufrida por una mujer al ver su cuerpo convertido en su enemigo, tal y como debe ocurrir en el caso de un embarazo no deseado. Esto es particularmente cierto en aquellas situaciones en las que los embarazos fuera del matrimonio eran penalizados con el ostracismo social o incluso con la muerte.

La devaluación del trabajo femenino

La criminalización del control de las mujeres sobre la procreación es un fenómeno cuya importancia no puede dejar de enfatizarse, tanto desde el punto de vista de sus efectos sobre las mujeres como de sus consecuencias en la organización capitalista del trabajo. Está suficientemente documentado que durante la Edad Media las mujeres habían contado con muchos métodos anticonceptivos, que fundamentalmente consistían en hierbas convertidas en pociones y «pesarios» (supositorios) que se usaban para precipitar el período de la mujer, provocar un aborto o crear una condición de esterilidad. En *Eve´s Herbs: A History of Contraception in the West* (1997), el historiador estadounidense John Riddle nos brinda un extenso catálogo de las sustancias más usadas y los efectos que se esperaban de ellas o lo que era más posible que ocurriera.[67] La criminalización de la anticoncepción expropió a las mujeres de este saber que se había transmitido de generación en generación, proporcionándoles cierta autonomía respecto al parto. Aparentemente, en algunos casos, este saber no se perdía sino que sólo pasaba a la clandestinidad; sin embargo, cuando el control de la natalidad apareció nuevamente en la escena social, los métodos anticonceptivos ya no eran los que las mujeres podían usar, sino que fueron creados específicamente para el uso masculino. Cuáles fueron las consecuencias demográficas que se sucedieron a partir de este cambio es una pregunta que no voy a

67 Un artículo interesante sobre este tema es «The Witches Pharmakopeia» (1986), de Robert Fletcher.



Una prostituta invitando a un cliente. El número de prostitutas creció inmensamente después de la privatización de la tierra y de la comercialización de la agricultura que expulsó a muchas campesinas de la tierra.

intentar responder por el momento, aunque recomiendo el trabajo de Riddle (1997) para una discusión sobre este asunto. Aquí sólo quiero poner el acento en que al negarle a las mujeres el control sobre sus cuerpos, el Estado las privó de la condición fundamental de su integridad física y psicológica, degradando la maternidad a la condición de trabajo forzado, además de confinar a las mujeres al trabajo reproductivo de una manera desconocida en sociedades anteriores. Sin embargo, al forzar a las mujeres a procrear en contra de su voluntad o (como decía una canción feminista de los setenta) al forzarlas a «producir niños para el Estado»,[68] sólo se definían parcialmente las funciones de las mujeres en la nueva división sexual del trabajo. Un aspecto complementario fue la reducción de las mujeres a no-trabajadores, un proceso —muy estudiado por las historiadoras feministas— que hacia finales del siglo XVII estaba prácticamente completado.

68 La referencia proviene de una canción feminista italiana de 1971 titulada «Aborto di Stato» [Aborto de Estado]. Esta canción es parte del album «Canti di donne in lotta» [Canciones de mujeres en lucha], publicado en 1974 por el Grupo Musical del Comité del Salario por el Trabajo Doméstico, de la ciudad de Padua.

Para esa época, las mujeres habían perdido terreno incluso en las ocupaciones que habían sido prerrogativas suya, como la destilación de cerveza y la partería, en las que su empleo estaba sujeto a nuevas restricciones. Las proletarias encontraron particularmente difícil obtener cualquier empleo que no fuese de la condición más baja: como sirvientas domésticas (la ocupación de un tercio de la mano de obra femenina), peones rurales, hilanderas, tejedoras, bordadoras, vendedoras ambulantes o amas de crianza. Como nos cuenta, entre otros, Merry Wiesner, ganaba terreno (en el derecho, los registros de impuestos, las ordenanzas de los gremios) el supuesto de que las mujeres no debían trabajar fuera del hogar y que sólo tenían que participar en la «producción» para ayudar a sus maridos. Incluso se decía que cualquier trabajo hecho por mujeres en su casa era «no-trabajo» y carecía de valor aun si lo hacía para el mercado (Wiesner, 1993: 83 y sg.). Así, si una mujer cosía algunas ropas se trataba de «trabajo doméstico» o «tareas de ama de casa», incluso si las ropas no eran para la familia, mientras que cuando un hombre hacía el mismo trabajo se consideraba «productivo». La devaluación del trabajo femenino —que las mujeres realizaban para no depender de la asistencia pública— fue tal que los gobiernos de las ciudades ordenaron a los gremios que no prestaran atención a la producción que las mujeres (especialmente las viudas) hacían en sus casas, ya que no era trabajo real. Wiesner agrega que las mujeres aceptaban esta ficción e incluso pedían disculpas por pedir trabajo, suplicando debido a la necesidad de mantenerse (*ibidem*: 84-5). Pronto todo el trabajo femenino que se hacía en la casa fue definido como «tarea doméstica»; e incluso cuando se hacía fuera del hogar se pagaba menos que al trabajo masculino, nunca en cantidad suficiente como para que las mujeres pudieran vivir de él. El matrimonio era visto como la verdadera carrera para una mujer; hasta tal punto se daba por sentado la incapacidad de las mujeres para mantenerse que, cuando una mujer soltera llegaba a un pueblo, se la expulsaba incluso si ganaba un salario.

Combinada con la desposesión de la tierra, esta pérdida de poder con respecto al trabajo asalariado condujo a la masificación de la prostitución. Como informa Le Roy Ladurie (1974: 112-13), el crecimiento de prostitutas en Francia y Cataluña era visible por todas partes:

> Desde Aviñón a Barcelona pasando por Narbona las «mujeres libertinas» *(femmes de debauche)* se apostaban en las puertas de las ciudades, en las calles de las zonas rojas [...] y en los puentes [...] de tal modo que en 1594 el «tráfico vergonzoso» florecía como nunca antes.



Una prostituta sometida a la tortura conocida como *accabusade*. «Será sumergida en el río varias veces y luego será encarcelada de por vida».

La situación era similar en Inglaterra y España, donde todos los días, llegaban a las ciudades mujeres pobres del campo, incluso las esposas de los artesanos completaban el ingreso familiar realizando este trabajo. En Madrid, en 1631, un bando promulgado por las autoridades políticas denunciaba el problema, quejándose de que muchas mujeres vagabundas estaban ahora deambulando por las calles, callejones y tabernas de la ciudad, tentando a los hombres a pecar con ellas (Vigil, 1986: 114-15). Pero tan pronto como la prostitución se convirtió en la principal forma de subsistencia para una gran parte de la población femenina, la actitud institucional con respecto a ella cambió. Mientras en la Edad Media había sido aceptada oficialmente como un mal necesario, y las prostitutas se habían beneficiado de altos salarios, en el siglo XVI la situación se invirtió. En un clima de intensa misoginia,

caracterizado por el avance de la Reforma Protestante y la caza de brujas, la prostitución fue primero sujeta a nuevas restricciones y luego criminalizada. En todas partes, entre 1530 y 1560, los burdeles de pueblo eran cerrados y las prostitutas, especialmente las que hacían la calle, fueron castigadas severamente: prohibición, flagelación y otras formas crueles de escarmiento. Entre ellas la «silla del chapuzón» *(ducking stool)* o *acabussade* —«una pieza de teatro macabro», como la describe Nickie Roberts— donde las víctimas eran atadas, a veces metidas en una jaula y luego eran sumergidas varias veces en ríos o lagunas, hasta que estaban a punto de ahogarse (Roberts, 1992: 115-16). Mientras tanto, en Francia durante el siglo XVI, la violación de una prostituta dejó de ser un crimen.[69] En Madrid, también se decidió que a las vagabundas y prostitutas no se les debía permitir permanecer y dormir en las calles, así tampoco bajo los pórticos de la ciudad y, en caso de ser pescadas *infraganti* debían recibir cien latigazos y luego ser expulsadas de la ciudad durante seis años, además de afeitarles la cabeza y las cejas.

¿Qué puede explicar este ataque tan drástico contra las trabajadoras? ¿Y de qué manera la exclusión de las mujeres de la esfera del trabajo socialmente reconocido y de las relaciones monetarias se relaciona con la imposición de la maternidad forzosa y la simultánea masificación de la caza de brujas?

Cuando se consideran estos fenómenos desde la perspectiva del presente, después de cuatro siglos de disciplinamiento capitalista de las mujeres, las respuestas parecen imponerse por sí mismas. A pesar de que el trabajo asalariado de las mujeres —los trabajos domésticos y sexuales pagados— se estudian aún con demasiada frecuencia aislados unos de otros, ahora estamos en mejor posición para ver que la discriminación que han sufrido las mujeres como mano de obra asalariada ha estado directamente vinculada a su función como trabajadoras no-asalariadas en el hogar. De esta manera, podemos conectar la prohibición de la prostitución y la expulsión de las mujeres del lugar de trabajo organizado con la aparición del ama de casa y la redefinición de la familia como lugar para la producción de fuerza de trabajo. Desde un punto de vista teórico y político, sin embargo, la cuestión fundamental está en las condiciones que hicieron posible semejante degradación y las fuerzas sociales que la promovieron o fueron cómplices.

---

69 Margaret L. King (1991: 78), *Women of the Renaissance*. Sobre el cierre de los burdeles en alemania ver Merry Wiesner (1986: 174-85), *Working Women in Renaissance Germany*.

Un factor importante en la respuesta a la devaluación del trabajo femenino está aquí en la campaña que los artesanos llevaron a cabo, a partir de finales del siglo XV, con el propósito de excluir a las trabajadoras de sus talleres, supuestamente para protegerse de los ataques de los comerciantes capitalistas que empleaban mujeres a precios menores. Los esfuerzos de los artesanos han dejado gran cantidad de pruebas.[70] Tanto en Italia, como en Francia y Alemania, los oficiales artesanos solicitaron a las autoridades que no permitieran que las mujeres competieran con ellos, prohibiendo su presencia entre ellos; y cuando la prohibición no fue tenida en cuenta fueron a la huelga e incluso se negaron a trabajar con hombres que trabajaran con mujeres. Aparentemente los artesanos estaban interesados también en limitar a las mujeres al trabajo doméstico ya que, dadas sus dificultades económicas, «la prudente administración de la casa por parte de una mujer» se estaba convirtiendo en una condición indispensable para evitar la bancarrota y mantener un taller independiente. Sigfrid Brauner (el autor de la cita precedente) habla de la importancia que los artesanos alemanes otorgaban a esta norma social (Brauner, 1995: 96-7). Las mujeres trataron de resistir frente a esta arremetida, pero fracasaron debido a las prácticas intimidatorias que los trabajadores usaron contra ellas. Quienes tuvieron el coraje de trabajar fuera del hogar, en un espacio público y para el mercado, fueron representadas como arpías sexualmente agresivas o incluso como «putas» y «brujas» (Howell, 1986: 182-83).[71] Efectivamente, hay pruebas de que la ola de misoginia que, a finales del siglo XV creció en las ciudades europeas, —reflejada en la obsesión de los hombres por la «batalla por los pantalones» y por el carácter de la mujer desobediente, comúnmente retratada golpeando a su marido o montándolo como a un caballo— emanaba también de este intento (contraproducente) de sacar a las mujeres de los lugares de trabajo y del mercado.

Por otra parte, es evidente que este intento no hubiera triunfado si las autoridades no hubiesen cooperado. Obviamente se dieron cuenta de que era lo más favorable a sus intereses. Además de pacificar a los oficiales

---

70 Un vasto catálogo de los lugares y años en los que las mujeres fueron expulsadas del artesanado puede encontrarse en David Herlihy (1978-1991). Véase también Merry Wiesner (1986: 174-85).

71 Martha Howell (1986: 174-83). Howell (1986: 182) escribe:

> Las comedias y sátiras de la época, por ejemplo, retrataban con frecuencia a las mujeres del mercado y de los oficios como arpías, con caracterizaciones que no sólo las ridiculizaban o regañaban por asumir roles en la producción para el mercado sino que frecuentemente incluso las acusaban de agresión sexual.

Como en la «batalla por los pantalones», la imagen de la esposa dominante desafiando la jerarquía sexual y golpeando a su marido era uno de los temas favoritos de la literatura social de los siglos XVI y XVII.



artesanos rebeldes, la exclusión de las mujeres de los gremios sentó las bases necesarias para recluirlas en el trabajo reproductivo y utilizarlas como trabajo mal pagado en la industria artesanal (*cottage industry*).

Las mujeres como nuevos bienes comunes y como sustituto de las tierras perdidas

Fue a partir de esta alianza entre los artesanos y las autoridades de las ciudades, junto con la continua privatización de la tierra, como se forjó una nueva división sexual del trabajo o, mejor dicho, un nuevo «contrato sexual», siguiendo a Carol Pateman (1988), que definía a las mujeres —madres, esposas, hijas, viudas— en términos que ocultaban su condición de trabajadoras, mientras que daba a los hombres libre acceso a los cuerpos de las mujeres, a su trabajo y a los cuerpos y el trabajo de sus hijos.

De acuerdo con este nuevo «contrato sexual», para los trabajadores varones las proletarias se convirtieron en lo que sustituyó a las tierras que perdieron con los cercamientos, su medio de reproducción más básico y un bien comunal del que cualquiera podía apropiarse y usar según su voluntad. Los ecos de esta «apropiación primitiva» quedan al descubierto por el concepto de «mujer común» (Karras, 1989) que en el siglo XVI calificaba a aquellas que se prostituían. Pero en la nueva organización del trabajo *todas las mujeres (excepto las que habían sido privatizadas por los hombres burgueses) se convirtieron en bien común*, pues una vez que las actividades de las mujeres fueron definidas como no-trabajo, el trabajo femenino se convirtió en un recurso natural, disponible para todos, no menos que el aire que respiramos o el agua que bebemos.

Esta fue una derrota histórica para las mujeres. Con su expulsión del artesanado y la devaluación del trabajo reproductivo la pobreza fue feminizada. Para hacer cumplir la «apropiación primitiva» masculina del trabajo femenino, se construyó así un nuevo orden patriarcal, reduciendo a las mujeres a una doble dependencia: de sus empleadores y de los hombres. El hecho de que las relaciones de poder desiguales entre mujeres y hombres existieran antes del advenimiento del capitalismo, como ocurría también con una división sexual del trabajo discriminatoria, no le resta incidencia a esta apreciación. Pues en la Europa precapitalista la subordinación de las mujeres a los hombres había estado atenuada por el hecho de que tenían acceso a las tierras comunes y otros bienes comunales, mientras que en el nuevo régimen capitalista *las mujeres mismas se convirtieron en bienes comunes*, ya que su trabajo fue definido como un recurso natural, que quedaba fuera de la esfera de las relaciones de mercado.

El patriarcado del salario

En este contexto son significativos los cambios que se dieron dentro de la familia. En este periodo, la familia comenzó a separarse de la esfera pública, adquiriendo sus connotaciones modernas como principal centro para la reproducción de la fuerza de trabajo.

Complemento del mercado, instrumento para la privatización de las relaciones sociales y, sobre todo, para la propagación de la disciplina capitalista y la dominación patriarcal, la familia surgió también en el periodo de acumulación primitiva como la institución más importante para la apropiación y el ocultamiento del trabajo de las mujeres.

Esto se puede observar especialmente en la familia trabajadora, pero todavía no ha sido suficientemente estudiado. Las discusiones anteriores han privilegiado la familia de hombres propietarios: en la época a la que nos estamos refiriendo, ésta era la forma y el modelo dominante de relación con los hijos y entre los cónyuges. También se le ha prestado más interés a la familia como institución política que como lugar de trabajo. El énfasis se ha puesto, entonces, en el hecho de que en la nueva familia burguesa, el marido se convirtiese en el representante del Estado, el encargado de disciplinar y supervisar las nuevas «clases subordinadas», una categoría que para los teóricos políticos de los siglos XVI y XVII (por ejemplo Jean Bodin) incluía a la esposa y sus hijos (Schochet, 1975). De ahí la identificación de la familia con un micro-Estado o una micro-Iglesia, así como la exigencia por parte de las autoridades de que los trabajadores y trabajadoras solteros vivieran bajo el techo y las órdenes de un solo amo. Dentro de la familia burguesa, se constata también que la mujer perdió mucho de su poder, siendo generalmente excluida de los negocios familiares y confinada a la supervisión de la casa.

Pero lo que falta en este retrato es el reconocimiento de que, mientras que en la clase alta era la *propiedad* lo que daba al marido poder sobre su esposa e hijos, la *exclusión de las mujeres del salario* daba a los trabajadores un poder similar sobre sus mujeres.

Un ejemplo de esta tendencia fue el tipo de familia de los trabajadores de la industria artesanal (*cottage workers*) en el sistema doméstico. Lejos de rehuir el matrimonio y la formación de una familia, los hombres que trabajaban en la industria artesanal doméstica dependían de ella, ya que una esposa podía «ayudarles» con el trabajo que ellos hacían para los comerciantes, mientras cuidaban sus necesidades físicas y los proveían de hijos, quienes desde temprana edad podían ser empleados en el telar o en alguna ocupación auxiliar. Así, incluso en tiempos de descenso poblacional, los trabajadores de la industria doméstica continuaron aparentemente multiplicándose; sus familias eran tan numerosas que en el siglo XVII un observador austriaco los describió apiñados en sus casas como gorriones en el alero. Lo que destaca en este tipo de

organización es que aun cuando la esposa trabajaba a la par que el marido, produciendo también para el mercado, era el marido quien recibía el salario de la mujer. Esto le ocurría también a otras trabajadoras una vez que se casaban. En Inglaterra «un hombre casado [...] tenía derechos legales sobre los ingresos de su esposa», incluso cuando el trabajo que ella realizaba era el de cuidar o de amamantar. De este modo, cuando una parroquia empleaba a una mujer para hacer este tipo de trabajo, los registros «escondían frecuentemente su condición de trabajadoras» registrando la paga bajo el nombre de los hombres. «Que este pago se hiciera al hombre o a la mujer dependía del capricho del oficinista» (Mendelson y Crawford, 1998: 287).

Esta política, que hacía imposible que las mujeres tuvieran dinero propio, creó las condiciones materiales para su sujeción a los hombres y para la apropiación de su trabajo por parte de los trabajadores varones. Es en este sentido que hablo del «patriarcado del salario». También debemos repensar el concepto de «esclavitud del salario». Si es cierto que, bajo el nuevo régimen de trabajo asalariado, los trabajadores varones comenzaron a ser libres sólo en un sentido formal, el grupo de trabajadores que, en la transición al capitalismo, más se acercaron a la condición de esclavos fueron las mujeres trabajadoras.

Al mismo tiempo —dadas las condiciones espantosas en las que vivían los trabajadores asalariados— el trabajo hogareño que realizaban las mujeres para la reproducción de sus familias estaba necesariamente limitado. Casadas o no, las proletarias necesitaban ganar algún dinero, consiguiéndolo a través de múltiples trabajos. Por otra parte, el trabajo hogareño necesitaba cierto capital reproductivo: muebles, utensilios, vestimenta, dinero para los alimentos. No obstante, los trabajadores asalariados vivían en la pobreza, «esclavizados día y noche» (como denunció un artesano de Nuremberg en 1524), apenas podían conjurar el hambre y alimentar a sus hijos (Brauner, 1995: 96). La mayoría prácticamente no tenía un techo sobre sus cabezas, vivían en cabañas compartidas con otras familias y animales, en las que la higiene (poco considerada incluso entre los que estaban mejor) faltaba por completo; sus ropas eran harapos y en el mejor de los casos su dieta consistía en pan, queso y algunas verduras. En este período aparece, entre los trabajadores, la clásica figura del ama de casa a tiempo completo. Y sólo en el siglo XIX —como reacción al primer ciclo intenso de luchas contra el trabajo industrial— la «familia moderna», centrada

en el trabajo reproductivo no pagado del ama de casa a tiempo completo, fue extendida entre la clase trabajadora primero en Inglaterra y más tarde en Estados Unidos.

Su desarrollo (después de la aprobación de las Leyes Fabriles que limitaban el empleo de mujeres y niños en las fábricas) reflejó la primera inversión de la clase capitalista, a largo plazo, en la reproducción de la fuerza de trabajo más allá de su expansión numérica. Forjada bajo la amenaza de la insurrección, ésta fue el resultado de una solución de compromiso entre otorgar mayores salarios, capaces de mantener a una esposa «que no trabaja» y una tasa de explotación más intensa. Marx habló de ella como el paso de la plusvalía «absoluta» a la «relativa», es decir, el paso de un tipo de explotación basado en la máxima extensión de la jornada de trabajo y la reducción del salario al mínimo, a un régimen en el que pueden compensarse los salarios más altos y las horas de trabajo más cortas con un incremento de la productividad del trabajo y del ritmo de la producción. Desde la perspectiva capitalista, fue una revolución social, que dejó sin efecto la antigua devoción por los bajos salarios. Fue el resultado de un nuevo acuerdo (*new deal*) entre los trabajadores y los empleadores, basado de nuevo en la exclusión de las mujeres del salario —que dejaba atrás su reclutamiento en las primeras fases de la Revolución Industrial. También fue el signo de un nuevo bienestar económico capitalista, producto de dos siglos de explotación del trabajo esclavo, que pronto sería potenciado por una nueva fase de expansión colonial.

En contraste, en los siglos XVI y XVII, a pesar de una obsesiva preocupación por el tamaño de la población y la cantidad de «trabajadores pobres», la inversión real en la reproducción de la fuerza de trabajo era extremadamente baja. El grueso del trabajo reproductivo realizado por las proletarias no estaba así destinado a sus familias, sino a las familias de sus empleadores o al mercado. De media, un tercio de la población femenina de Inglaterra, España, Francia e Italia trabajaba como sirvientas. De este modo, la tendencia dentro de los proletarios consistía en posponer el matrimonio, lo que conducía a la desintegración de la familia (los poblados ingleses del siglo XVI experimentaron una disminución total del 50 %). Con frecuencia, a los pobres se les prohibía casarse cuando se temía que sus hijos caerían en la asistencia pública, y cuando esto ocurría se los quitaban, poniéndoles a trabajar para la parroquia. Se estima que

un tercio o más de la población rural de Europa permaneció soltera; en las ciudades las tasas eran aún mayores, especialmente entre las mujeres; en Alemania un 45 % eran «solteronas» o viudas (Ozment, 1983: 41-2).

Dentro, no obstante, de la comunidad trabajadora del periodo de transición, se puede ver el surgimiento de la división sexual del trabajo que sería típica de la organización capitalista del trabajo —aunque las tareas domésticas fueran reducidas al mínimo y las proletarias también tuvieran que trabajar para el mercado. En su seno crecía una creciente diferenciación entre el trabajo femenino y el masculino, a medida que las tareas realizadas por mujeres y hombres se diversificaban y, sobre todo, se convertían en portadoras de relaciones sociales diferentes.

Por más empobrecidos y carentes de poder que estuvieran, los trabajadores varones todavía podían beneficiarse del trabajo y de los ingresos de sus esposas, o podían comprar los servicios de prostitutas. A lo largo de esta primera fase de proletarización, era la prostituta quien realizaba con mayor frecuencia las funciones de esposa para los trabajadores varones, cocinándoles y limpiando para ellos además de servirles sexualmente. Más aún, la criminalización de la prostitución, que castigó a la mujer pero apenas molestó a sus clientes varones, reforzó el poder masculino. Cualquier hombre podía ahora destruir a una mujer simplemente declarando que ella era una prostituta, o haciendo público que ella había cedido a los deseos sexuales del hombre. Las mujeres habrían tenido que suplicarle a los hombres «que no les arrebataran su honor» —la única propiedad que les quedaba— (Cavallo y Cerutti, 1980: 346 y sg.), ya que sus vidas estaban ahora en manos de los hombres, que —como señores feudales— podían ejercer sobre ellas un poder de vida o muerte.

La domesticación de las mujeres y la redefinición de la feminidad y la masculinidad: las mujeres como los salvajes de Europa

Cuando se considera esta devaluación del trabajo y la condición social de las mujeres, no hay que sorprenderse, entonces, de que la insubordinación de las mujeres y los métodos por los cuales pudieron ser «domesticadas» se encontraran entre los principales temas de la literatura y de la política social de la «transición» (Underdown, 1985a: 116-36).[72]

72 Véase Underdown (1985a), «The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England», en Anthony Fletcher y John Stevenson (1985: 116-36); Mendelson y Crawford (1998: 69-71).



Una «regañona» es hecha desfilar por la comunidad con la «brida» puesta, un artefacto de hierro que se usaba para castigar a las mujeres de lengua afilada. De forma significativa, los traficantes de esclavos europeos en África utilizaban un aparato similar, con el fin de dominar a sus cautivos y trasladarlos a sus barcos.

Las mujeres no hubieran podido ser totalmente devaluadas como trabajadoras, privadas de toda autonomía con respecto a los hombres, de no haber sido sometidas a un intenso proceso de degradación social; y efectivamente, a lo largo de los siglos XVI y XVII, las mujeres perdieron terreno en todas las áreas de la vida social.

Una de estas áreas clave en la que se produjeron intensos cambios fue la ley. Aquí puede observarse una erosión sostenida de los derechos de las mujeres durante este período.[73] Uno de los derechos más importantes que perdieron las mujeres fue el derecho a realizar actividades económicas por su cuenta, como *femme soles*. En Francia, perdieron el derecho a hacer contratos o a representarse a sí mismas en las cortes para denunciar los abusos perpetrados en su contra. En Alemania, cuando la mujer de clase media enviudaba, era costumbre designar a un tutor para que administrara sus asuntos. A las mujeres alemanas

---

73 Sobre la pérdida de derechos de las mujeres en los siglos XVI y XVII en Europa, véase (entre otros) Merry Wiesner (1993: 33), que escribe que:

> La difusión del derecho romano tuvo un efecto, en buena parte negativo, sobre el estato legal civil de las mujeres en el periodo moderno temprano, y esto tanto por las perspectivas sobre las mujeres de los propias juristas, como por la aplicación más estricta de las leyes existentes que el derecho romano hizo posible.

también se les prohibió vivir solas o con otras mujeres y, en el caso de las pobres, incluso ni con sus propias familias, ya que se suponía que no estarían controladas de forma adecuada. En definitiva, además de la devaluación económica y social, las mujeres experimentaron un proceso de infantilización legal.

La pérdida de poder social de las mujeres se expresó también a través de una nueva diferenciación del espacio. En los países mediterráneos se expulsó a las mujeres no sólo de muchos trabajos asalariados sino también de las calles, donde una mujer sin compañía corría el riesgo de ser ridiculizada o atacada sexualmente (Davis, 1998). En Inglaterra («un paraíso para las mujeres» de acuerdo a lo que observaron algunos visitantes italianos) la presencia de las mismas en público también comenzó a ser mal vista. Las mujeres inglesas eran disuadidas de sentarse frente a sus casas o a permanecer cerca de las ventanas; también se les ordenaba que no se reunieran con sus amigas (en este período la palabra *gossip* —amiga—comenzó a adquirir connotaciones despectivas).[74] Incluso se recomendaba que las mujeres no debían visitar a sus padres con demasiada frecuencia después del matrimonio.

De qué manera la nueva división sexual del trabajo reconfiguró las relaciones entre hombres y mujeres es algo que puede verse a partir del amplio debate que tuvo lugar en la literatura culta y popular acerca de la naturaleza de las virtudes y los vicios femeninos, uno de los principales caminos para la redefinición ideológica de las relaciones de género en la transición al capitalismo. Conocida desde muy pronto como *la querelle des femmes*, lo que resulta de este debate es un nuevo sentido de curiosidad por la cuestión, lo que indica que las viejas normas estaban cambiando y el público estaba cayendo en la cuenta de que los elementos básicos de la política sexual estaban siendo reconstruidos. Pueden identificarse dos tendencias dentro de este debate. Por un lado, se construyeron nuevos cánones culturales que maximizaban las diferencias entre las mujeres y los hombres, creando prototipos más femeninos y más masculinos (Fortunati, 1984). Por otra parte, se estableció que las mujeres eran inherentemente inferiores a los hombres —excesivamente emocionales y lujuriosas, incapaces de manejarse por sí mismas— y tenían que ser puestas bajo control masculino. De la misma manera que con la condena a la brujería, el consenso sobre esta cuestión iba más allá de las divisiones religiosas e intelectuales. Desde el púlpito o desde

74 La principal acepción de *gossip* hoy, es chisme o cotilleo. [N. de la T.]

sus escritos, humanistas, reformadores protestantes y católicos de la Contrarreforma cooperaron en vilipendiar a las mujeres, siempre de forma constante y obsesiva.

Las mujeres eran acusadas de ser poco razonables, vanidosas, salvajes, despilfarradoras. La lengua femenina, era especialmente culpable, considerada como un instrumento de insubordinación. Pero la villana principal era la esposa desobediente, que junto con la «regañona», la «bruja», y la «puta» era el blanco favorito de dramaturgos, escritores populares y moralistas. En este sentido, *La fierecilla domada* (1593) de Shakespeare era un manifiesto de la época. El castigo de la insubordinación femenina a la autoridad patriarcal fue evocado y celebrado en incontables obras de teatro y tratados breves. La literatura inglesa de los periodos isabelino y jacobino se dio un festín con esos temas. Típica del género es *Lástima que sea una puta* (1633), de John Ford, que termina con el asesinato, la ejecución y el homicidio aleccionadores de tres de las cuatro protagonistas femeninas. Otras obras clásicas que trataban el disciplinamiento de las mujeres son *Arraignment of Lewed, Idle, Forward, Inconstant Women* (1615) [La comparecencia de mujeres indecentes, ociosas, descaradas e inconstantes], de John Swetnam, y *The Parliament of Women* (1646) [Parlamento de mujeres], una sátira dirigida fundamentalmente contra las mujeres de clase media, que las retrata muy atareadas creando leyes para ganarse la supremacía sobre sus maridos.[75] Mientras tanto, se introdujeron nuevas leyes y nuevas formas de tortura dirigidas a controlar el comportamiento de las mujeres dentro y fuera de la casa, lo que confirma que la denigración literaria de las mujeres expresaba un proyecto político preciso que apuntaba a dejarlas sin autonomía ni poder social. En la Europa de la Edad de la Razón, a las mujeres acusadas de «regañonas» se les ponían bozales como a los perros y eran paseadas por las calles; las prostitutas eran azotadas o enjauladas y sometidas a simulacros de ahogamientos, mientras se instauraba la pena de muerte para las mujeres condenadas por adulterio (Underdown, 1985a: 117 y sig.).

---

75 Si a las obras de teatro y tratados se agregan también los registros de la corte del periodo, Underdown (1985a: 119) concluye que «entre 1560 y 1640 […] estos registros revelan una intensa preocupación por las mujeres que son una amenaza visible para el sistema patriarcal. Mujeres discutiendo y peleando con sus vecinos, mujeres solteras que rechazan entrar en el servicio doméstico, esposas que dominan o golpean a sus maridos: todos aparecen con mayor frecuencia que en el periodo inmediatamente anterior o posterior. No pasa desapercibido que éste es también el periodo en el que las acusaciones de brujería alcanzaron uno se sus picos».


THE
Parliament of VVomen.
With the merrie Lawes by them newly

Frontispicio de *Parlamento de Mujeres* (1646), un trabajo típico de la sátira contra las mujeres que dominó la literatura inglesa en el periodo de la Guerra Civil. [En el frontispicio se lee: «Parlamento de Mujeres. Con las alegres leyes por ellas recientemente aprobadas. Para vivir con mayor facilidad, pompa, orgullo e indecencia: pero especialmente para que ellas puedan tener superioridad y dominar a sus maridos: con una nueva manera encontrada por ellas de curar a cualquier cornudo viejo o nuevo, y cómo ambas partes pueden recuperar su honor y honestidad nuevamente». [N. del T.]

No es exagerado decir que las mujeres fueron tratadas con la misma hostilidad y sentido de distanciamiento que se concedía a los «salvajes indios» en la literatura que se produjo después de la conquista. El paralelismo no es casual. En ambos casos la denigración literaria y cultural estaba al servicio de un proyecto de expropiación. Como veremos, la demonización de los aborígenes americanos sirvió para justificar su esclavización y el saqueo de sus recursos. En Europa, el ataque librado contra las mujeres justificaba la apropiación de su trabajo por parte de los hombres y la criminalización de su control sobre la reproducción. Siempre, el precio de la resistencia era el extermino. Ninguna de las tácticas desplegadas contra las mujeres europeas y los súbditos coloniales habría podido tener éxito si no hubieran estado apoyadas por una campaña de terror. En el caso de las mujeres europeas, la caza de brujas jugó el papel principal en la construcción de su nueva función social y en la degradación de su identidad social.

La definición de las mujeres como seres demoníacos y las prácticas atroces y humillantes a las que muchas de ellas fueron sometidas dejó marcas indelebles en su psique colectiva y en el sentido de sus posibilidades.

Desde todos los puntos de vista —social, económico, cultural, político— la caza de brujas fue un momento decisivo en la vida de las mujeres; fue el equivalente a la derrota histórica a la que alude Engels, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), como la causa del desmoronamiento del mundo matriarcal. Pues la caza de brujas destruyó todo un mundo de prácticas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento que habían sido la base del poder de las mujeres en la Europa precapitalista, así como la condición necesaria para su resistencia en la lucha contra el feudalismo.

A partir de esta derrota surgió un nuevo modelo de feminidad: la mujer y esposa ideal —casta, pasiva, obediente, ahorrativa, de pocas palabras y siempre ocupada con sus tareas. Este cambio comenzó a finales del siglo XVII, después de que las mujeres hubieran sido sometidas por más de dos siglos de terrorismo de Estado. Una vez que las mujeres fueron derrotadas, la imagen de la feminidad construida en la «transición» fue descartada como una herramienta innecesaria y una nueva, domesticada, ocupó su lugar. Mientras que en la época de la caza de brujas las mujeres habían sido retratadas como seres salvajes, mentalmente débiles, de apetitos inestables, rebeldes, insubordinadas, incapaces de controlarse a sí mismas, a finales del siglo XVIII el canon se había revertido. Las mujeres eran ahora retratadas como seres pasivos, asexuados, más obedientes y moralmente mejores que los hombres, capaces de ejercer una influencia positiva sobre ellos. No obstante, su irracionalidad podía ahora ser valorizada, como cayó en la cuenta el filósofo holandés Pierre Bayle en su *Dictionaire historique et critique* (1740) [Diccionario histórico y crítico], en el que elogió el poder del «instinto materno», sosteniendo que debía ser visto como un mecanismo providencial, que aseguraba, a pesar de las desventajas del parto y la crianza de niños, que las mujeres continuasen reproduciéndose.

La colonización, la globalización y las mujeres

Si la respuesta a la crisis de población en Europa fue la supeditación de las mujeres a la reproducción, en la América colonial, donde la colonización destruyó el 95 % por ciento de la población aborigen, la respuesta fue la trata de esclavos que proveyó a la clase dominante europea de una cantidad inmensa de mano de obra.

Ya en el siglo XVI, aproximadamente un millón de esclavos africanos y trabajadores indígenas estaban produciendo plusvalía para España en la América colonial, con una tasa de explotación mucho más alta que la de los trabajadores en Europa, contribuyendo fuertemente en algunos sectores de la economía europea que estaban desarrollándose en una dirección capitalista (Blaut, 1992a: 45-6).[76] En 1600, solamente Brasil exportaba el doble de valor en azúcar que toda la lana que exportó Inglaterra en el mismo año (*ibidem*: 42). La tasa de acumulación era tan alta en las plantaciones de azúcar brasileñas que cada dos años duplicaban su capacidad. La plata y el oro jugaron también un papel fundamental en la solución de la crisis capitalista. El oro importado de Brasil reactivó el comercio y la industria en Europa (De Vries, 1976: 20). Se importaban más de 17.000 toneladas en 1640, que otorgaban a la clase capitalista una ventaja excepcional en cuanto al acceso a trabajadores, mercancías y tierra (Blaut, 1992a: 38-40). Pero la verdadera riqueza era el trabajo acumulado a partir de la trata de esclavos, que hizo posible un modo de producción que no pudo ser impuesto en Europa.

Es sabido que el sistema de plantaciones alimentó la Revolución Industrial. Tal y como sostuvo Eric Williams es difícil que un sólo ladrillo en Liverpool y Bristol haya sido colocado sin sangre africana (1944: 61-3). Pero el capitalismo no podría siquiera haber despegado sin la «anexión de América» y sin la «sangre y sudor» derramados durante dos siglos en las plantaciones en beneficio de Europa. Debemos subrayar esta cuestión en la medida en que nos ayuda a darnos cuenta de hasta qué punto la esclavitud ha sido fundamental para la historia del capitalismo y de por qué, periódica y sistemáticamente, cuando el capitalismo se ve amenazado por una gran crisis económica, la clase capitalista tiene que poner en marcha procesos de «acumulación primitiva», es decir, procesos de colonización y esclavitud a gran escala, como los que se presenciaron en este momento (Bales, 1999).

---

76 James Blaut (1992a) señala que sólo unas pocas décadas después de 1492 «la tasa de crecimiento y cambio se aceleró dramáticamente y Europa entró en un periodo de rápido desarrollo». Dice (1992a: 38):

> La empresa colonial en el siglo XVI produjo capital de distintas maneras. Una fue la minería de oro y plata. La segunda fue la agricultura de plantación, principalmente en Brasil. La tercera fue el comercio con Asia de especias, telas y muchas otras cosas. El cuarto elemento fue la ganancia que retornó a las casas europeas de una variedad de empresas productivas y comerciales en América […] El quinto fue la esclavitud. La acumulación de estos ingresos fue masiva.

El sistema de plantaciones fue decisivo para el desarrollo capitalista no sólo por la inmensa cantidad de plustrabajo que se acumuló a partir de él, sino porque estableció un modelo de administración del trabajo, de producción orientada a la exportación, de integración económica y de división internacional del trabajo que desde entonces ha sido el paradigma de las relaciones de clase capitalistas.

Con esta inmensa concentración de trabajadores y una mano de obra cautiva, desarraigada de su tierra —que no podía confiar en el apoyo local—, la plantación prefiguró no sólo la fábrica sino también el posterior uso de la inmigración y la globalización dirigida a reducir los costes del trabajo. En particular, la plantación fue un paso clave en la formación de una división internacional del trabajo que —a través de la producción de «bienes de consumo»— integró el trabajo de los esclavos en la reproducción de la fuerza de trabajo europea, al tiempo que mantenía a los trabajadores esclavizados y asalariados, geográfica y socialmente separados.

La producción colonial de azúcar, té, tabaco, ron y algodón —las mercancías más importantes, junto con el pan, para la reproducción de fuerza de trabajo en Europa— no se desarrollaron a gran escala hasta después de 1650, después de que la esclavitud fuera institucionalizada y los salarios hubieran comenzado a aumentar (modestamente) (Rowling, 1987: 51, 76, 85). Debe mencionarse aquí, que, cuando finalmente despegó, se introdujeron dos mecanismos que reestructuraron de forma significativa la reproducción del trabajo a nivel internacional. Por una parte, se creó una línea de montaje global que redujo el coste de las mercancías necesarias para producir la fuerza de trabajo en Europa y que conectó a los trabajadores esclavizados y asalariados mediante modalidades que anticipan el uso que el capitalismo hace hoy en día de los trabajadores asiáticos, africanos y latinoamericanos como proveedores de productos «de consumo baratos» (abaratados también por los escuadrones de la muerte y la violencia militar) para los países capitalistas «avanzados».

Por otra parte, en las metrópolis el salario se transformó en el vehículo por medio del cual los bienes producidos por los trabajadores esclavizados iban a parar al mercado, esto es, en el vehículo por medio del cual los productos del trabajo esclavo adquirían valor. De esta manera, al igual que con el trabajo doméstico femenino, la integración del trabajo esclavizado en la producción y en la reproducción de la fuerza de trabajo metropolitana se consolidó progresivamente.

El salario se redefinió claramente como instrumento de acumulación, es decir, como medio para movilizar no sólo el trabajo de los trabajadores que se paga con éste, sino también el trabajo de una multitud de trabajadores que quedaba oculto debido a sus condiciones no salariales.

¿Sabían los trabajadores, en Europa, que estaban comprando productos que resultaban del trabajo esclavo y, en caso de que lo supieran, se oponían? Ésta es una pregunta que nos gustaría hacerles, pero que no puedo responder. Lo cierto es que la historia del té, el azúcar, el ron, el tabaco y el algodón es muy importante para el surgimiento del sistema fabril más allá de la contribución que estas mercancías hicieron en tanto materias primas o medios de intercambio en la trata de esclavos. Pues lo que viajaba con estas «exportaciones» no era sólo la sangre de los esclavos sino el germen de una nueva ciencia de la explotación y de una nueva división de la clase trabajadora, por la cual el trabajo asalariado, más que proveer una alternativa a la esclavitud, fue convertido en dependiente de la esclavitud en tanto mecanismo para ampliar la parte no pagada del día de trabajo asalariado (de la misma manera que el trabajo femenino no pagado).

Las vidas de los trabajadores esclavizados en América y las de los asalariados en Europa estaban tan estrechamente conectadas, que en las islas del Caribe —en donde a los esclavos se les daba parcelas de tierra («campos de aprovisionamiento») para que cultivaran para su consumo propio— la cantidad de tierra que les tocaba y la cantidad de tiempo que se les daba para cultivarla, variaban en proporción al precio del azúcar en el mercado mundial (Morrissey, 1989: 51-9), lo cual es perfectamente posible que haya estado determinado por la dinámica de los salarios de los trabajadores y su lucha por la reproducción.

Sin embargo, sería un error concluir que el ajuste del trabajo esclavo a la producción del proletariado asalariado europeo creó una comunidad de intereses entre los trabajadores europeos y los capitalistas de las metrópolis, supuestamente consolidada a partir de su deseo común de artículos importados baratos.

En realidad, al igual que la conquista, la trata de esclavos fue una desgracia para los trabajadores europeos. Como hemos visto, la esclavitud —al igual que la caza de brujas— fue un inmenso laboratorio para la experimentación con métodos de control del trabajo que luego fueron importados a Europa. La esclavitud influyó también en los salarios y en la situación legal de los trabajadores europeos; no puede ser

una coincidencia que justo cuando terminó la esclavitud, los salarios en Europa aumentaran considerablemente y los trabajadores europeos lograran el derecho a organizarse.

También es difícil imaginar que los trabajadores en Europa sacaran provecho económico de la conquista de América, al menos en su fase inicial. Recordemos que la intensidad de la lucha antifeudal fue lo que instigó a la nobleza menor y a los comerciantes a buscar la expansión colonial y que los conquistadores salieron de las filas de los enemigos más odiados de la clase trabajadora europea. También es importante recordar que la conquista proveyó a las clases dominantes de la plata y el oro que usaron para pagar a los ejércitos mercenarios que derrotaron las revueltas urbanas y rurales y que, en los mismos años en que los araucanos, aztecas e incas eran sojuzgados, los trabajadores y trabajadoras en Europa eran expulsados de sus casas, marcados como animales y quemadas como brujas.

No debemos suponer, entonces, que el proletariado europeo fuera siempre cómplice del saqueo de América, aunque indudablemente hubo proletarios que de forma individual sí lo fueran. La nobleza esperaba tan poca cooperación de las «clases bajas» que, inicialmente, los españoles sólo permitían a unos pocos embarcarse. Sólo 8.000 españoles emigraron legalmente a América durante todo el siglo XVI, de los cuales el clero era el 17 % (Hamilton, 1965: 299; Williams, 1984: 38-40). Incluso más adelante, se prohibió el asentamiento en el extranjero de forma independiente por miedo a que pudieran colaborar con la población local.

Para la mayoría de los proletarios, durante los siglos XVII y XVIII el acceso al Nuevo Mundo se produjo a través de la servidumbre por deudas y «trayecto», castigo que las autoridades adoptaron en Inglaterra para sacarse de encima a los convictos, disidentes políticos y religiosos, y a una vasta población de vagabundos y mendigos producida por los cercamientos. Como Peter Linebaugh y Marcus Rediker señalan en *The Many-Headed Hydra* (2000) [La hidra de la revolución], el miedo de los colonizadores a la migración sin restricciones estaba bien fundado, dadas las condiciones de vida miserables que prevalecían en Europa y el atractivo que ejercían las noticias que circulaban sobre el Nuevo Mundo, y que lo mostraban como una tierra milagrosa en la que la gente vivía libre del trabajo duro y de la tiranía, de los amos y de la codicia, y donde no había lugar para «mío» y «tuyo», ya que todas las cosas se tenían en común (Linebaugh y Rediker, 2000; Brandon 1986: 6-7). La atracción que

ejercía el Nuevo Mundo era tan fuerte que la visión de la nueva sociedad, que aparentemente ofrecía, influyó en el pensamiento político de la Ilustración, contribuyendo a la emergencia de un nuevo significado de la noción de «libertad» como ausencia de amo, una idea previamente desconocida para la teoría política europea (Brandon, 1986: 23-8). No sorprende, que algunos europeos cansados de «perderse» en este mundo utópico, como Linebaugh y Rediker afirman contundentemente, pudieran reconstruir la experiencia perdida de las tierras comunes (2000: 24). Algunos vivieron durante años con las tribus indígenas a pesar de las restricciones que soportaban quienes se establecían en las colonias americanas y el alto precio que pagaban los que eran atrapados, ya que quienes escapaban eran tratados como traidores y ejecutados. Éste fue el destino de algunos colonos ingleses en Virginia que cuando fueron atrapados, después de fugarse para vivir con los indígenas, fueron condenados por los concejales de la colonia a ser «quemados, quebrados en la rueda […] y colgados o fusilados» (Konindg, 1993; 61). «El terror creaba fronteras», comentan Linebaugh y Rediker (2000: 34). Sin embargo, todavía en 1699, los ingleses seguían teniendo dificultades para persuadir a que abandonaran su vida indígena a aquellos a quienes los indígenas habían cautivado.

> Ni los argumentos, ni las súplicas, ni las lágrimas [como comentaba un contemporáneo] […] podían persuadir a muchos a abandonar a sus amigos indios. Por otro lado, los niños indígenas habían sido educados cuidadosamente entre los ingleses, vestidos y enseñados, y sin embargo no hubo ningún caso de alguno que se quedara con ellos, sino que regresaban a sus naciones (Koning, 1993: 60)

En cuanto a los proletarios europeos que huían hacia la servidumbre por deudas o llegaban al Nuevo Mundo para cumplir una sentencia penal, su suerte no fue muy diferente, al principio, de la de los esclavos africanos con quienes frecuentemente trabajaban codo a codo. La hostilidad hacia sus amos era igualmente intensa, hasta el punto que los dueños de las plantaciones los veían como un grupo peligroso y, en la segunda mitad del siglo XVII, comenzaron a limitar su uso, introduciendo una legislación destinada a separarlos de los africanos. No fue, sin embargo, hasta finales del siglo XVIII cuando las fronteras raciales fueron irrevocablemente trazadas (Moulier Boutang, 1998). Hasta entonces, la posibilidad de las alianzas entre blancos, negros y aborígenes,

y el miedo a esa unidad en la imaginación de la clase dominante europea, tanto en su tierra como en las plantaciones, estaba constantemente presente. Shakespeare le dio voz en *La Tempestad* (1612), donde imaginó la conspiración organizada por Calibán, el rebelde nativo, hijo de una bruja, y por Trínculo y Stefano, los proletarios europeos que se hacen a la mar, sugiriendo la posibilidad de una alianza fatal entre los oprimidos y dando un contrapunto dramático con la mágica capacidad de Próspero para sanar la discordia entre los gobernantes.

En *La Tempestad* la conspiración termina ignominiosamente, con los proletarios europeos demostrando que no son nada más que ladronzuelos y borrachos y con Calibán suplicando perdón a su amo colonial. Así, cuando los rebeldes derrotados son traídos frente a Próspero y sus antiguos enemigos Sebastián y Antonio (ahora reconciliados con él), sienten el escarnio y la desunión y entran en contacto con conceptos como la propiedad:

> SEBASTIÁN. ¡Ja, ja! ¿Quiénes son éstos, Antonio? ¿Se compran con dinero?
> ANTONIO. Seguramente. Uno de ellos es bien raro y, sin duda, muy vendible.
> PRÓSPERO. Señores, ved la librea de estos hombres
> y decid si son honrados. Y este contrahecho
> tenía por madre a una bruja poderosa
> que dominaba la luna, causaba el flujo
> y el reflujo, y la excedía en poderío.
> Los tres me han robado, y este semidiablo,
> pues es bastardo, tramó con ellos
> quitarme la vida. A estos dos los conocéis,
> pues son vuestros; este ser de tiniebla es mío.
>
> Shakespeare, *La Tempestad,* Acto V, Escena 1, líneas 265-276.

Sin embargo, fuera de escena esta amenaza continuaba. «Tanto en las Bermudas como en Barbados los sirvientes fueron descubiertos conspirando junto a los esclavos africanos, al mismo tiempo que miles de convictos eran embarcados hacia allá en la década de 1650 desde las Islas Británicas» (Rowling, 1987: 57). En Virginia el momento álgido de la alianza entre sirvientes negros y blancos fue la Rebelión de Bacon de 1675-1676, cuando los esclavos africanos y los siervos, por endeudamiento, se unieron para conspirar en contra de sus amos.

Es por esta razón que, a partir de la década de 1640, la acumulación de un proletariado esclavizado en las colonias del sur de Estados Unidos y del Caribe estuvo acompañada de la construcción de jerarquías raciales, frustrando la posibilidad de tales combinaciones. Se aprobaron leyes privando a los africanos de derechos civiles que ya se les habían otorgado, como la ciudadanía, el derecho a portar armas y el derecho a hacer declaraciones o buscar resarcimientos ante un tribunal por los daños que hubieran sufrido. El momento decisivo se dio cuando la esclavitud fue convertida en condición hereditaria y a los amos de esclavos se les dio el derecho de golpear y matar a sus esclavos. Además, los matrimonios entre «negros» y «blancos» fueron prohibidos. Más tarde, después de la Guerra de Independencia de Estados Unidos, la servidumbre blanca por deudas, considerada un vestigio del dominio inglés, fue eliminada. Como resultado, a finales del siglo XVIII, las colonias de América del Norte habían pasado de «una sociedad con esclavos a una sociedad esclavista» (Moulier Boutang, 1998: 189), a la vez que se debilitaba de forma severa la posibilidad de solidaridad entre africanos y blancos. «Blanco», en las colonias, se convirtió no sólo en un distintivo de privilegio social y económico que servía para designar a aquellos que hasta 1650 habían sido llamados «cristianos» y posteriormente «ingleses» u «hombres libres» (*ibidem*: 194), sino también en un atributo moral, un medio por el cual la hegemonía fue naturalizada. A diferencia de «negro o «africano», que se convirtieron en sinónimos de esclavo, hasta el punto de que la gente negra libre —que todavía tenía una considerable presencia en Norteamérica durante el siglo XVII—se vio forzada, más adelante, a demostrar que era libre.

Sexo, raza y clase en las colonias

¿Podría haber sido diferente el resultado de la conspiración de Calibán si sus protagonistas hubiesen sido mujeres? ¿Y si los rebeldes no hubieran sido Calibán sino Sycorax, su madre, la poderosa bruja argelina que Shakespeare oculta en el fondo de la obra, ni tampoco Trínculo y Stefano sino las hermanas de las brujas que, en los mismos años de la conquista, estaban siendo quemadas en la hoguera-Europa?

Esta es una pregunta retórica, pero sirve para cuestionar la naturaleza de la división sexual del trabajo en las colonias y de los lazos que podían establecerse allí entre las mujeres europeas, indígenas y africanas en virtud de una experiencia común de discriminación sexual.

En *I, Tituba, Black Witch of Salem* (1992) [Yo, Tituba, la Bruja Negra de Salem], Maryse Condé nos permite comprender bien el tipo de situación que podía producir semejante lazo, cuando describe como Tituba y su nueva ama —la joven esposa del puritano Samuel Parris— se apoyaron mutuamente en contra del odio criminal de su marido hacia las mujeres.

Un ejemplo aún más destacable proviene del Caribe, donde las mujeres inglesas de clase baja «transportadas» desde Gran Bretaña como convictas o siervas por deudas, se convirtieron en una parte significativa de las cuadrillas de trabajo bajo vigilancia en las haciendas azucareras. «Consideradas ineptas para el matrimonio por los hombres blancos acaudalados y descalificadas para el trabajo doméstico» por su insolencia y disposición revoltosa, «las mujeres blancas sin tierra eran relegadas al trabajo manual en las plantaciones, las obras públicas y el sector de servicios urbano. En este mundo se socializaban íntimamente con la comunidad esclava y con hombres negros esclavizados». Establecían hogares y tenían niños con ellos (Beckles, 1995: 131-32). También cooperaban y competían con las esclavas en la venta de productos cultivados o artículos robados.

Pero con la institucionalización de la esclavitud, que vino acompañada por una disminución de la carga laboral para los trabajadores blancos, la situación cambió drásticamente. Fuera cual fuera su origen social, las mujeres blancas fueron elevadas de categoría, esposadas dentro de las filas de la estructura de poder blanco. Y cuando les resultó posible ellas también se convirtieron en dueñas de esclavos, generalmente mujeres, empleadas para realizar el trabajo doméstico (*ibidem*).[77]

Este proceso no fue, sin embargo, automático. Igual que en el caso del sexismo, el racismo tuvo que ser legislado e impuesto. Entre las prohibiciones más reveladoras debemos contar, una vez más, que el matrimonio y las relaciones sexuales entre negros fueron prohibidos. A las

---

77 Un caso ejemplar es el de las Bermudas, citado por Elaine Forman Crane (1990: 231-58). Crane escribe que unas cuantas mujeres blancas en las Bermudas eran dueñas de esclavos —generalmente otras mujeres— gracias a cuyo trabajo pudieron mantener un cierto grado de autonomía económica.

mujeres blancas que se casaban con esclavos negros se las condenaba y a los niños que resultaban de esos matrimonios se los esclavizaba de por vida. Estas leyes, aprobadas en Maryland y en Virgina en la década de 1660, son prueba de la creación desde arriba de una sociedad segregada y racista, y que las relaciones íntimas entre «negros» y «blancos» debían ser, efectivamente, muy comunes si para acabar con ellas se estimó necesario recurrir a la esclavitud de por vida.

Como si siguieran el libreto establecido por la caza de brujas, las nuevas leyes demonizaban la relación entre mujeres blancas y hombres negros. Cuando fueron aprobadas en la década de 1660, la caza de brujas en Europa estaba llegando a su fin, pero en las colonias inglesas que luego se convertirían en Estados Unidos, todos los tabúes que rodeaban a las brujas y los demonios negros estaban siendo revividos, esta vez a expensas de los hombres negros.

«Divide y vencerás» también se convirtió en política oficial en las colonias españolas, después de un periodo en el que la inferioridad numérica de los colonos recomendaba una actitud más liberal hacia las relaciones ínter-étnicas y las alianzas con los jefes locales a través del matrimonio. No obstante, en la década de 1540, en la medida en que el crecimiento de la cantidad de *mestizos* debilitaba el privilegio colonial, la «raza» fue instaurada como un factor clave en la transmisión de propiedad y se puso en funcionamiento una jerarquía racial para separar a indígenas, *mestizos* y *mulatos* y la propia población blanca (Nash, 1980).[78] Las prohibiciones en relación al matrimonio y la sexualidad femenina sirvieron también aquí para imponer la exclusión social. Pero en la América hispana, la segregación por razas fue sólo parcialmente exitosa, debido a la migración, la disminución de la población, las rebeliones indígenas y la formación de un proletariado urbano blanco sin perspectivas de mejora económica y, por lo tanto, propenso a identificarse con los mestizos y mulatos más que con los blancos de clase alta. Por eso, mientras que en las sociedades basadas en el régimen de plantación del Caribe, las diferencias entre europeos y africanos aumentaron con el tiempo, en las colonias sudamericanas se hizo posible una

78 June Nash (1980: 140) escribe que: «Hubo un cambio significativo en 1549 cuando el origen racial se convirtió en un factor, junto con las uniones matrimoniales legalmente sancionadas, para la definición de derechos de sucesión. La nueva ley establecía que ni a los mulatos (vástagos de hombre blanco y mujer india), ni a los mestizos, ni a las personas nacidas fuera del matrimonio les estaba permitido tener indios en encomienda […] Mestizo e ilegítimo se convirtieron casi en sinónimos».



Una esclava en el momento de ser marcada. La marca de mujeres por el Demonio había figurado de forma prominente en los juicios por brujería en Europa, en tanto signo de dominación total. Pero en realidad, los verdaderos demonios eran los traficantes de esclavos blancos y los dueños de las plantaciones que —como los hombres en esta imagen— no dudaban en tratar como ganado a las mujeres que esclavizaban.

cierta «recomposición», especialmente entre las mujeres de clase baja europeas, mestizas y africanas quienes, además de su precaria posición económica, compartían las desventajas derivadas del doble discurso incorporado en la ley, que las hacía vulnerables al abuso masculino.

Pueden encontrarse signos de esta «recomposición» en los archivos de la Inquisición sobre las investigaciones que llevó a cabo para erradicar las creencias mágicas y heréticas en México durante el siglo XVIII (Behar, 1987: 34-51). La tarea era imposible y pronto la propia Inquisición perdió interés en el proyecto, convencida a estas alturas de que la magia popular no era una amenaza para el orden político. Los testimonios que recogió revelan, sin embargo, la existencia de múltiples intercambios entre mujeres en temas relacionados con curas mágicas

y remedios para el amor, creando con el tiempo una nueva realidad cultural extraída del encuentro entre tradiciones africanas, europeas e indígenas. Como escribe Ruth Behar (*ibidem*):

> Las mujeres indias daban colibríes a las curanderas españolas para que los usaran para la atracción sexual, las mulatas enseñaron a las mestizas a domesticar a sus maridos, una hechicera loba le contó sobre el Demonio a una coyota. Este sistema «popular» de creencias era paralelo al sistema de creencias de la Iglesia y se propagó tan rápidamente como el cristianismo por el Nuevo Mundo, de tal manera que después de un tiempo se hizo imposible distinguir en el mismo qué era «indio» y qué era «español» o «africano». [79]

Asimiladas ante los ojos de la Inquisición como gente «carente de razón», este mundo femenino multicolor que describe Ruth Behar es un ejemplo contundente de las alianzas que, más allá de las fronteras coloniales y de colores, las mujeres podían construir en virtud de su experiencia común y de su interés en compartir los conocimientos y prácticas tradicionales que estaban a su alcance para controlar su reproducción y combatir la discriminación sexual.

Como la discriminación establecida a partir de la «raza», la discriminación sexual era más que un bagaje cultural que los colonizadores llevaron desde Europa con sus picas y caballos. Se trataba nada menos que de la destrucción de la vida comunal, una estrategia dictada por un interés económico específico y por la necesidad de crear las condiciones para una economía capitalista, como tal siempre ajustada a la tarea del momento.

En México y Perú, donde la disminución de la población aconsejaba incentivar el trabajo doméstico femenino, las autoridades españolas introdujeron una nueva jerarquía sexual que privó a las mujeres indígenas de su autonomía y le otorgó a sus parientes de sexo masculino más poder sobre ellas. Bajo las nuevas leyes, las mujeres casadas se convirtieron en propiedad de los hombres y fueron forzadas (contra la costumbre tradicional) a seguir a sus maridos a casa. Se creó un sistema de *compadrazgo* que limitaba aún más sus derechos, poniendo en manos masculinas la autoridad sobre los niños. Además, para asegurarse que las mujeres indígenas cuidaran a los trabajadores reclutados para hacer

---

79 Una *coyota* era mitad mestiza y mitad indígena. Ruth Behar (1987: 45).

el trabajo de la *mita* en las minas, las autoridades españolas legislaron que nadie podía separar al marido de la mujer, lo que significaba que las mujeres serían forzadas a seguir a sus maridos les gustara o no, incluso a zonas que se sabía eran lugares mortíferos, debido a la polución creada por la minería (Cook Noble, 1981: 205-06).[80]

La intervención de los jesuitas franceses en el disciplinamiento y la instrucción de los Montagnais-Naskapi, en Canadá durante el siglo XVII, nos da un ejemplo revelador de cómo se implantaban las diferencias de género. Esta historia fue contada por la difunta antropóloga Eleanor Leacock en sus *Myths of Male Dominance* (1981) [Mitos de la dominación masculina], en el que examina el diario de uno de sus protagonistas. Éste era el padre Paul Le Jeune, un misionero jesuita que, haciendo algo típicamente colonial, se había incorporado a un puesto comercial francés en un lugar alejado, con el propósito de cristianizar a los indios y transformarlos en ciudadanos de la «Nueva Francia». Los Montagnais-Naskapi eran una nación indígena nómada que había vivido en gran armonía, cazando y pescando en la zona oriental de la Península del Labrador. Pero para la época en que llegó Le Jeune, la comunidad estaba siendo debilitada por la presencia de europeos y la difusión del comercio de pieles, de tal manera que a los hombres, dispuestos a establecer una alianza comercial con ellos, les parecía bien dejar que los franceses determinaran de qué manera debían ser gobernados (Leacock, 1981: 39 y sig.).

Como sucedió con frecuencia cuando los europeos entraron en contacto con las poblaciones indígenas americanas, los franceses estaban impresionados por la generosidad de los Montagnais-Naskapi, su sentido de cooperación y su indiferencia al estatus, pero se escandalizaron

80 Las más mortíferas eran las minas de mercurio, como la de Huancavelica, en la que miles de trabajadores murieron lentamente envenenados en medio de sufrimientos horribles. Como escribe David Noble Cook (1981: 205-06):

> Los trabajadores en la mina de Huancavelica se enfrentaban tanto a peligros inmediatos como a largo plazo. Los derrumbamientos, las inundaciones y las caídas debidos a túneles resbaladizos eran amenazas cotidianas. La alimentación pobre, la ventilación inadecuada en las cámaras subterráneas y la marcada diferencia de temperatura entre el interior de la mina y el aire enrarecido de los Andes presentaban peligros inmediatos para la salud […] Los trabajadores que permanecían durante largos periodos en las minas tal vez padecían el peor de todos los destinos. Polvo y finas partículas eran liberados al aire debido a los golpes de las herramientas usadas para aflojar el mineral Los indios inhalaban el polvo, que contenía cuatro sustancias peligrosas: vapores de mercurio, arsénico, anhídrido de arsénico y cinabrio. Una exposición prolongada […] acababa en muerte. Conocido como *mal de la mina*, cuando avanzaba era incurable. En los casos menos severos las encías se ulceraban y carcomían […].

por su «falta de moralidad». Observaron que los Naskapi carecían de concepciones como la propiedad privada, la autoridad, la superioridad masculina e incluso que rehusaban castigar a sus hijos (Leacock, 1981: 34-8). Los jesuitas decidieron cambiar todo eso, proponiéndose enseñar a los indios los elementos básicos de la civilización, convencidos de que era necesario convertirles en socios comerciales de confianza. Con esta intención, primero les enseñaron que «el hombre es el amo», que «en Francia las mujeres no mandan a sus maridos» y que buscar romances de noche, divorciarse cuando cualquiera de los miembros de la pareja lo deseara y la libertad sexual para ambos, antes o después del matrimonio, tenía que prohibirse. Esta es una conversación que Le Jeune tuvo, sobre estas cuestiones, con un hombre Naskapi:

> Le dije que no era honorable para una mujer amar a cualquiera que no fuera su marido, y porque este mal estaba entre ellos, el mismo no estaba seguro de que su hijo, que estaba presente, fuera su hijo. El contestó: «Usted no tiene juicio. Ustedes los franceses aman sólo a sus hijos; pero nosotros amamos a todos los hijos de nuestra tribu». Comencé a reírme viendo que él filosofaba como los caballos y las mulas. (*ibidem*, 50)

Apoyados por el gobernador de Nueva Francia, los jesuitas lograron convencer a los naskapi de que ellos propusieran algunos jefes y llamaran al orden a «sus» mujeres. Como era costumbre, una de las armas que usaron fue insinuar que las mujeres demasiado independientes, que no obedecían a sus maridos, eran criaturas del Demonio. Cuando, disgustadas por los intentos de someterlas por parte de los hombres, las mujeres naskapi huyeron, los jesuitas persuadieron a los hombres de no correr tras ellas y los amenazaron con la prisión:

> Actos de justicia como estos —comentó orgulloso Le Jeune en una ocasión— no causan sorpresa en Francia, porque es común allá que la gente actúe de esa manera. Pero entre esta gente […] donde cualquiera se considera de nacimiento tan libre como los animales salvajes que merodean en sus vastos bosques […] es una maravilla, o tal vez un milagro, ver obedecer una orden perentoria o que se realice un acto de severidad o de justicia. (*ibidem*, 54)

La mayor victoria de los jesuitas fue, sin embargo, la de persuadir a los Naskapi de que golpearan a sus hijos, creyendo que el excesivo cariño de los «salvajes» por sus hijos era el principal obstáculo para su cristianización. El diario de Le Jeune registra la primera ocasión en la que una niña fue golpeada públicamente, mientras que uno de sus parientes le daba un espeluznante sermón a los presentes sobre el significado histórico del acontecimiento: «Este es el primer castigo a golpes (dijo él) que infligimos a alguien de nuestro pueblo [...]» (*ibidem*: 54-5).

Los hombres Montagnais-Naskapi recibieron instrucción sobre supremacía masculina por el hecho de que los franceses querían inculcarles el «instinto» de la propiedad privada, para inducirlos a que se convirtieran en socios fiables en el comercio de pieles. Muy diferente era la situación en las plantaciones, donde la división sexual del trabajo era inmediatamente dictada por las demandas de fuerza de trabajo de los hacendados y por el precio de las mercancías producidas por los esclavos en el mercado internacional.

Hasta la abolición del tráfico de esclavos, como han documentado Barbara Bush y Marietta Morrisey, tanto las mujeres como los hombres eran sometidos al mismo grado de explotación; los hacendados encontraban más lucrativo hacer trabajar y «consumir» a los trabajadores hasta la muerte que estimular su reproducción. Ni la división sexual del trabajo ni las jerarquías sexuales fueron entonces pronunciadas. Los hombres africanos no podían decidir nada sobre el destino de sus compañeras y familiares; en cuanto a las mujeres, lejos de darles consideración especial, se esperaba de ellas que trabajaran en los campos igual que los hombres, especialmente cuando la demanda de azúcar y tabaco era alta, y estaban sujetas a los mismos castigos crueles, incluso estando embarazadas (Bush, 1990: 42-4).

Irónicamente, entonces, parecería que en la esclavitud las mujeres «lograron» una dura igualdad con los hombres de su clase (Momsen, 1993). Pero nunca fueron tratadas de igual manera. A las mujeres se les daba menos comida; a diferencia de los hombres, eran vulnerables a los ataques sexuales de sus amos; y se les infligía un castigo más cruel, ya que además de la agonía física tenían que soportar la humillación sexual que siempre les acompañaba y el daño a los fetos que llevaban dentro cuando estaban embarazadas.

Una nueva página se abrió, por otra parte, después de 1807, cuando se abolió el comercio de esclavos y los hacendados del Caribe y de Estados Unidos adoptaron una política de «cría de esclavos». Como señala Hilary Beckles en relación a la isla de Barbados, los propietarios de plantaciones trataron de controlar los hábitos reproductivos de las esclavas desde el siglo XVII, alentándoles a que «tuvieran más o menos hijos en un determinado lapso de tiempo», dependiendo de cuánto trabajo se necesitaba en el campo. Pero la regulación de las relaciones sexuales y los hábitos reproductivos de las mujeres no se hizo más sistemática e intensa hasta que disminuyó el suministro de esclavos africanos (Beckles, 1989: 92).

En Europa, el forzamiento a las mujeres a procrear había llevado a la imposición de la pena de muerte por el uso de anticonceptivos. En las plantaciones, donde los esclavos se estaban convirtiendo en una mercancía valiosa, el cambio hacia una política de cría hizo a las mujeres más vulnerables a los ataques sexuales, aunque condujo a ciertas «mejoras» en las condiciones de trabajo de las mismas: se redujeron las horas de trabajo, se construyeron casas de parto, se proveyeron comadronas para que asistieran en el parto, se expandieron los derechos sociales (por ejemplo, de viaje y de reunión) (Beckles, 1989: 99-100; Bush, 1990: 135). Pero estos cambios no podían reducir los daños infligidos a las mujeres por el trabajo en los campos, ni la amargura que experimentaban por su falta de libertad. Con excepción de Barbados, el intento de los hacendados de expandir la fuerza de trabajo por medio de la «reproducción natural» fracasó y las tasas de natalidad en las plantaciones continuaron siendo «anormalmente bajas» (Bush, 136-37; Beckles, 1989, *ibidem*). Todavía se debate si este fenómeno fue consecuencia de una categórica resistencia a la perpetuación de la esclavitud o una consecuencia del debilitamiento físico producido por las duras condiciones a las que estaban sometidas las mujeres esclavizadas (Bush, 1990: 143 y sg.). Pero como señala Bush hay buenas razones para creer que la principal razón del fracaso se debió al rechazo de las mujeres, pues tan pronto como la esclavitud fue erradicada, incluso cuando sus condiciones económicas se deterioraron en cierta forma, las comunidades de esclavos libres comenzaron a crecer (Bush, 1990).[81]

81 Barbara Bush (1990: 141) señala que, si las esclavas querían abortar, ellas sin duda sabían cómo hacerlo, ya que tenían a su disposición el conocimiento que traían de África.

El rechazo de las mujeres a la victimización también reconfiguró la división sexual del trabajo, como ocurrió en las islas del Caribe en donde las mujeres esclavizadas se convirtieron en semi-liberadas vendedoras de productos que ellas cultivaban en los «campos de aprovisionamiento» (llamados *polink* en Jamaica), entregados por los hacendados a los esclavos para que pudieran mantenerse. Los hacendados adoptaron esta medida para ahorrarse el coste de reproducción de la mano de obra. Pero el acceso a los «campos de aprovisionamiento» resultó también ser ventajoso para los esclavos; les dio mayor movilidad y la posibilidad de usar el tiempo destinado a su cultivo para otras actividades. El hecho de poder producir pequeños cultivos que podían ser consumidos o vendidos dio impulso a su independencia. Las más empeñadas en el éxito de los campos de aprovisionamiento fueron, no obstante, las mujeres que comerciaban con la cosecha, reproduciendo y reapropiándose —dentro del sistema de plantaciones— de las principales ocupaciones que realizaban en África. Una consecuencia de esto fue que, a mediados del siglo XVIII, las mujeres esclavas en el Caribe habían forjado para sí un lugar en la economía de las plantaciones, contribuyendo a la expansión, e incluso a la creación, del mercado de alimentos de la isla. Hicieron esto como productoras de mucha de la comida que consumían los esclavos y la población blanca, y como vendedoras ambulantes en los puestos de los mercados; el alimento de su cosecha se complementaba con productos tomados del negocio del amo, intercambiados con otros esclavos o entregados por sus amos a ellas mismas para la venta.

Fue a partir de esta capacidad, como las esclavas también entraron en contacto con las proletarias blancas, que muchas veces habían sido esclavas por deudas, aun después de que estas últimas hubiesen dejado de trabajar en cuadrillas bajo vigilancia y se hubieran emancipado. Por momentos su relación podía ser hostil: las proletarias europeas, que también sobrevivían fundamentalmente del cultivo y la venta de su cosecha, robaban a veces los productos que las esclavas llevaban al mercado o bien intentaban impedir su venta. Pero ambos grupos de mujeres colaboraban también en la construcción de una vasta red de relaciones de compra y venta que evadía las leyes creadas por las autoridades coloniales, cuya preocupación periódica era que estas actividades pudieran poner a las esclavas fuera de su control.

A pesar de la legislación introducida para evitar que vendieran o que limitaba los lugares en que podían hacerlo, las esclavas continuaron ampliando sus actividades en el mercado y cultivando sus parcelas

de aprovisionamiento, que llegaron a considerar como propias, de tal manera que, a fines del siglo XVIII, estaban formando un protocampesinado que prácticamente tenía el monopolio en los mercados de las islas. De acuerdo con algunos historiadores, una consecuencia de esto fue que, antes de la emancipación, la esclavitud en el Caribe prácticamente había terminado. Las esclavas —aunque parezca increíble— fueron una fuerza fundamental en este proceso, ya que, a pesar de los intentos de las autoridades de limitar su poder, dieron forma, con su determinación, al desarrollo de la comunidad esclava y de las economías de las islas.

Las esclavas del Caribe también tuvieron un impacto decisivo en la cultura de la población blanca, especialmente en la de las mujeres blancas, a través de sus actividades como curanderas, videntes, expertas en prácticas mágicas y la «dominación» que ejercían sobre las cocinas y dormitorios de sus amos (Bush, 1990).



Una familia de esclavos (detalle). Las mujeres esclavas luchaban para continuar con las actividades que hacían antes en África, tales como el comercio de productos que ellas mismas cultivaban y que les permitió sostener mejor a sus familias y conquistar cierta autonomía).



Una reunión festiva en una plantación caribeña. Las mujeres eran el corazón de esas reuniones, como eran también el corazón de la comunidad esclava y las defensoras acérrimas de la cultura que traían de África.

Como cabía esperar, eran vistas como el corazón de la comunidad esclava. Los visitantes estaban impresionados por sus cantos, sus pañuelos en la cabeza, sus vestidos y su manera extravagante de hablar que según se entiende ahora eran los medios con que contaban para satirizar a sus amos. Las mujeres africanas y criollas influyeron en las costumbres de las mujeres blancas pobres, quienes, según la descripción de un contemporáneo, se comportaban como africanas, caminando con sus hijos amarrados sobre sus caderas, mientras hacían equilibrio con bandejas de productos sobre sus cabezas (Beckles, 1989: 81). Pero su principal logro fue el desarrollo de una política de autosuficiencia, que tenía como base las estrategias de supervivencia y las redes de mujeres. Estas prácticas y los valores que las acompañaban, que Rosalyn Terborg Penn (1995: 3-7) ha identificado como los principios fundamentales del feminismo africano contemporáneo, redefinieron la comunidad africana de la

diáspora. No sólo crearon las bases de una nueva identidad femenina africana, sino también las bases para una nueva sociedad comprometida —contra el intento capitalista de imponer la escasez y la dependencia como condiciones estructurales de vida— en la reapropiación y la concentración en manos femeninas de los medios fundamentales de subsistencia, comenzando por la tierra, la producción de comida y la transmisión ínter-generacional de conocimiento y cooperación.

El capitalismo y la división sexual del trabajo

Como se ha visto en esta breve historia de las mujeres y la acumulación primitiva, la construcción de un nuevo orden patriarcal, que hacía que las mujeres fueran sirvientas de la fuerza de trabajo masculina, fue de fundamental importancia para el desarrollo del capitalismo.

Sobre esta base pudo imponerse una nueva división sexual del trabajo que diferenció no sólo las tareas que las mujeres y los hombres debían realizar, sino sus experiencias, sus vidas, su relación con el capital y con otros sectores de la clase trabajadora. De este modo, al igual que la división internacional del trabajo, la división sexual del trabajo fue, sobre todo, una relación de poder, una división dentro de la fuerza de trabajo, al mismo tiempo que un inmenso impulso a la acumulación capitalista.

Debe ponerse el acento en este punto, dada la tendencia a atribuir el salto que el capitalismo introdujo en la productividad del trabajo exclusivamente en la especialización de las tareas laborales. En realidad, las ventajas que extrajo la clase capitalista de la diferenciación entre trabajo agrícola e industrial y dentro del trabajo industrial —celebrada en la oda de Adam Smith a la fabricación de alfileres— palidecen en comparación con las que extrajo de la degradación del trabajo y de la posición social de las mujeres.

Como he sostenido, la diferencia de poder entre mujeres y hombres y el ocultamiento del trabajo no pagado de las mujeres tras la pantalla de la inferioridad natural, ha permitido al capitalismo ampliar inmensamente «la parte no pagada del día de trabajo», y usar el salario (masculino) para acumular trabajo femenino. En muchos casos, han servido también para desviar el antagonismo de clase hacia un antagonismo entre hombres y mujeres. De este modo, la acumulación primitiva ha

sido sobre todo una acumulación de diferencias, desigualdades, jerarquías y divisiones que ha separado a los trabajadores entre sí e incluso de ellos mismos.

Como hemos visto, los trabajadores varones han sido frecuentemente cómplices de este proceso, ya que han tratado de mantener su poder con respecto al capital por medio de la devaluación y el disciplinamiento de las mujeres, los niños y las poblaciones colonizadas por la clase capitalista. Pero el poder que los hombres han impuesto sobre las mujeres en virtud de su acceso al trabajo asalariado y su contribución reconocida a la acumulación capitalista ha sido pagado al precio de la autoalienación y de la «desacumulación primitiva» de sus poderes individuales y colectivos.

En los próximos capítulos trato de avanzar en el examen de este proceso de desacumulación a partir de la discusión de tres aspectos clave de la transición del feudalismo al capitalismo: la constitución del cuerpo proletario en una máquina de trabajo, la persecución de las mujeres como brujas y la creación de los «salvajes» y los «caníbales», tanto en Europa como en el Nuevo Mundo.



Andrés Vesalio, *De Humani Corporis Fabrica* (Padua, 1543). Frontispicio.
El triunfo del orden patriarcal de los hombres de clase alta, por medio de la constitución de un nuevo teatro anatómico, no podría ser más completo. Sobre la mujer disecada y presentada a la mirada pública, el autor nos dice que «por miedo a ser colgada ella declaró que estaba embarazada», pero después de que se descubrió que no lo estaba, fue colgada. La figura femenina que aparece al fondo (tal vez una prostituta o una partera) entorna sus ojos, posiblemente avergonzada frente a la obscenidad de la escena y a su violencia implícita.

3. El gran Calibán. La lucha contra el cuerpo rebelde

> Y siendo la vida un movimiento de miembros […] ¿Qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios qué son, sino diversas fibras; y las articulaciones sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero.
>
> Hobbes, *Leviatán*, 1650.

> Sin embargo seré una criatura más noble y, en el preciso momento en que mis necesidades naturales me rebajen a la condición de Bestia, mi Espíritu surgirá, y remontará, y volará hacia el trabajo de los ángeles.
>
> Cotton Mather, *Diary*, 1680-1708.

> […] tened alguna Piedad de mí […] pues mis Amigos son muy Pobres, y mi Madre está muy enferma, y yo voy a morir el próximo miércoles por la Mañana, por eso espero que usted sea lo suficientemente bueno como para darle a mis Amigos una pequeña Insignificancia de Dinero para que paguen el Ataúd y la Mortaja, para que puedan retirar mi cuerpo del Árbol en el que voy a morir […] y no sea débil de Corazón […] espero que usted tenga en Consideración mi pobre Cuerpo, considérelo como si fuera el suyo, usted querría que su propio Cuerpo estuviera a salvo de los Cirujanos.
>
> Carta de Richard Tobin, condenado a muerte en Londres en 1739.

Una de las condiciones para el desarrollo capitalista fue el proceso que Michel Foucault definió como «disciplinamiento del cuerpo», que desde mi punto de vista consistió en un intento por parte del Estado y de la Iglesia para transformar las potencias del individuo en fuerza de trabajo. Este capítulo examina la forma en la que se concibió esta transformación en los debates filosóficos de la época y las intervenciones estratégicas que se generaron en torno a la misma.

En el siglo XVI, en las zonas de Europa occidental más afectadas por la Reforma Protestante y por el surgimiento de una burguesía mercantil, se observa la emergencia en todos los campos —el teatro, el púlpito, la imaginación política y filosófica— de un nuevo concepto de persona. Su encarnación ideal es el Próspero de Shakespeare de *La Tempestad* (1612), que combina la espiritualidad celestial de Ariel y la materialidad brutal de Calibán. Sin embargo, su figura delata cierta ansiedad sobre el equilibrio que se había alcanzado, lo que hace imposible cualquier orgullo por la especial posición del «Hombre» en el Orden de los Seres.[1] Al derrotar a Calibán, Próspero debe admitir que «este ser de tinieblas es mío», recordándole así a su audiencia que, en tanto humanos, es verdaderamente problemático que seamos a la vez el ángel y la bestia.



Grabado del siglo XV. «El ataque del Diablo al hombre moribundo es un tema predominante en toda la tradición popular medieval»..

1 Próspero es un «hombre nuevo». Didácticamente, sus desgracias son atribuidas por Shakespeare a su interés excesivo por los libros de magia, a los que finalmente renuncia a cambio de una vida más activa en su reino, donde su poder provendrá no de su magia, sino de gobernar a sus súbditos. Pero ya en la isla de su exilio, sus actividades prefiguran un nuevo orden mundial, en el que el poder no se gana con una varita mágica sino por medio de la esclavitud de muchos Calibanes en colonias lejanas. El trato explotador de Próspero hacia Calibán anticipa el papel del futuro amo de plantación, que no escatimará torturas ni tormentos para forzar a sus subordinados a trabajar.

En el siglo XVII, lo que permanece en Próspero como aprensión subliminal se concreta como conflicto entre la Razón y las Pasiones del Cuerpo, lo cual da un nuevo sentido a los clásicos temas judeocristianos para producir un novedoso paradigma antropológico. El resultado es la reminiscencia de las escaramuzas medievales entre ángeles y demonios por la posesión del alma que parte hacia el más allá. Pero el conflicto está ahora escenificado dentro de la persona, que es presentada como un campo de batalla en el que existen elementos opuestos en lucha por la dominación. Por un lado, están las «fuerzas de la Razón»: la parsimonia, la prudencia, el sentido de la responsabilidad, el autocontrol. Por otro lado, están los «bajos instintos del Cuerpo»: la lascivia, el ocio, la disipación sistemática de las energías vitales que cada uno posee. Este combate se libra en distintos frentes ya que la Razón debe mantenerse atenta ante los ataques del ser carnal y evitar que (en palabras de Lutero) la «sabiduría de la carne» corrompa los poderes de la mente. En los casos extremos, la persona se convierte en un terreno de la lucha de todos contra todos:

> No me dejéis ser nada, si dentro de la brújula de mi ser no encuentro la Batalla de Lepanto: las Pasiones contra la Razón, la Razón contra la Fe, la Fe contra el Demonio y mi Conciencia contra todos ellos. (Thomas Browne, 1928: 76)

A lo largo de este proceso tiene lugar un cambio en el campo metafórico, en tanto que la representación filosófica de la psicología individual se apropia de imágenes del Estado como entidad política, para sacar a la luz un paisaje habitado por «gobernantes» y «sujetos rebeldes», «multitudes» y «sediciones», «cadenas» y «órdenes imperiosas» e incluso por el verdugo (como dice Thomas Browne) (*ibidem*: 72).[2] Como veremos, este conflicto entre la Razón y el Cuerpo, descrito por los filósofos como un enfrentamiento desenfrenada entre «lo mejor» y «lo más bajo», que no puede ser atribuido sólo al gusto por lo figurativo durante el Barroco, será purificado más tarde para favorecer un lenguaje «más

---

2 «Cada hombre es su peor enemigo y, en cierto modo, su propio verdugo», escribe Thomas Browne. También Pascal, en *Pensée*, declara que: «Guerra intestina del hombre entre la razón y las pasiones. Si no tuviera más que la razón sin pasiones […] Si no tuviera más que las pasiones sin razón [...] Pero, puesto que tiene lo uno y lo otro, no puede estar sin guerra […] Así pues, está siempre dividido y siempre es contrario a sí mismo» (*Pensee*: 412: 130). Sobre el conflicto entre Pasiones y Razón, y sobre las «correspondencias» entre el «microcosmos» humano y el «el cuerpo político» (*body politic*), en la literatura isabelina, véase Tillyard (1961: 75-9; 94-9).

masculino».[3] El discurso sobre la persona en el siglo XVII imagina el desarrollo de una batalla en el microcosmos del individuo que sin duda se fundamenta en la realidad de la época. Éste es un aspecto del proceso más general de reforma social, a partir de la cual, ya en la «Era de la Razón», la burguesía emergente intentó amoldar a las clases subordinadas a las necesidades de desarrollo de la economía capitalista.

En el intento de formar un nuevo tipo de individuo, la burguesía entabló esa batalla contra el cuerpo que se convirtió en su impronta histórica. De acuerdo con Max Weber, la reforma del cuerpo está en el corazón de la ética burguesa porque el capitalismo hace de la adquisición «el objetivo final de la vida», en lugar de tratarla como medio para satisfacer nuestras necesidades; por lo tanto, necesita que perdamos el derecho a cualquier forma espontánea de disfrutar de la vida (Weber, 1958: 53). El capitalismo intenta también superar nuestro «estado natural» al romper las barreras de la naturaleza y al extender el día de trabajo más allá de los límites definidos por la luz solar, los ciclos estacionales y el cuerpo mismo, tal y como estaban constituidos en la sociedad pre-industrial.

También Marx concibe la alienación del cuerpo como un rasgo distintivo de la relación entre el capitalista y el obrero. Al transformar el trabajo en una mercancía, el capitalismo hace que los trabajadores subordinen su actividad a un orden externo sobre el que no tienen control y con el cual no se pueden identificar. De este modo, el proceso de trabajo se convierte en un espacio de extrañamiento: el trabajador «sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo» (Marx, 1961: 72). Por otra parte, en el desarrollo de una economía capitalista, el trabajador se convierte (aunque sólo sea formalmente) en «libre dueño» de «su» fuerza de trabajo, que (a diferencia del esclavo) puede poner a disposición del comprador por un periodo limitado de tiempo. Esto implica que

3 La reforma del lenguaje —tema clave en la filosofía de los siglos XVI y XVII, de Bacon a Locke— era una de las principales preocupaciones de Joseph Glanvil, quien en su *Vanity of Dogmatizing* (1665), después de proclamar su adhesión a la cosmovisión cartesiana, aboga por un lenguaje adecuado para describir los entes claros y distintos (Glanvil, 1970: xxvi-xxx). Tal y como lo resume S. Medcalf, en su introducción al trabajo de Glanvil, un lenguaje adecuado para describir este mundo guarda una amplia semejanza con las matemáticas, tiene palabras de gran generalidad y claridad; presenta una imagen del universo acorde con su estructura lógica; distingue claramente entre mente y materia, y entre lo subjetivo y lo objetivo y «evita la metáfora como forma de conocer y describir, ya que la metáfora depende de la suposición de que el universo no está compuesto de entes completamente diferentes y por lo tanto no puede ser descrito completamente en términos positivos y distintos […]» *(ibidem*: xxx).

«ha de poder disponer libremente de su fuerza de trabajo» (sus energías, sus facultades) «como de *su* propia mercancía» (Marx, 1909, T. I: 186).[4] Esto también conduce a un sentido de disociación con respecto al cuerpo, que viene redifinido y reducido a un objeto con el cual la persona deja de estar inmediatamente identificada.

La imagen de un trabajador que vende libremente su trabajo, o que entiende su cuerpo como un capital que ha de ser entregado al mejor postor, está referida a una clase trabajadora ya moldeada por la disciplina del trabajo capitalista. Pero no es sino hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando puede vislumbrarse un trabajador como éste —templado, prudente, responsable, orgulloso de poseer un reloj (Thompson, 1964) y que considera las condiciones impuestas por el modo de producción capitalista como «leyes de la naturaleza» (Marx, 1909, T. I: 809)—; un tipo de trabajador que personifica a la utopía capitalista y es punto de referencia para Marx.

La situación era completamente diferente en el periodo de acumulación primitiva, cuando la burguesía emergente descubrió que la «liberación de fuerza de trabajo» —es decir, la expropiación de las tierras comunes del campesinado— no fue suficiente para forzar a los proletarios desposeídos a aceptar el trabajo asalariado. A diferencia del Adán de Milton, quien, al ser expulsado del Jardín del Edén, marchó alegremente hacia una vida dedicada al trabajo,[5] los trabajadores y artesanos expropiados no aceptaron trabajar por un salario de forma pacífica. La mayor parte de las veces se convirtieron en mendigos, vagabundos o criminales. Haría falta un largo proceso para producir una fuerza de trabajo disciplinada. Durante los siglos XVI y XVII, el odio hacia el trabajo asalariado era tan intenso que muchos proletarios preferían arriesgarse a terminar en la horca que subordinarse a las nuevas condiciones de trabajo (Hill, 1975: 219-39).[6]

---

4 Marx no distingue entre trabajadores y trabajadoras en su discusión sobre la «liberación de la fuerza de trabajo». Hay, sin embargo, una razón para mantener el masculino en la descripción de este proceso. Aun cuando fueron «liberadas» de las tierras comunes, las mujeres no fueron conducidas por la senda del mercado de trabajo asalariado.

5 «Con trabajo debo ganar / Mi pan; ¿con daño? El ocio habría sido peor; / Mi trabajo me mantendrá» es la respuesta de Adán a los miedos de Eva ante la perspectiva de irse del jardín dichoso (*Paradise Lost*, versos 1054-56: 579).

6 Como señala Christopher Hill, hasta el siglo XV, el trabajo asalariado pudo haber aparecido como una libertad conquistada, ya que la gente aún tenía acceso a las tierras comunes y tenía tierra propia, por lo tanto no dependían solamente de un salario. Pero ya en el siglo XVI, aquellos que trabajaban por un salario habían sido expropiados; además, los empleadores decían que los salarios eran sólo complementarios, al tiempo que los mantenían en su nivel más bajo. De este modo, trabajar por la paga significaba caer hasta el fondo de la escala social y la gente luchaba



Vagabundo y mujer vendiendo retazos. Los campesinos y artesanos expropiados no aceptaron trabajar por un salario de forma pacífica. Era más frecuente que se convirtieran en mendigos, vagabundos o criminales. Diseño de Louis-Léopold Boilly (1761-1845).

Esta fue la primera crisis capitalista, mucho más seria que todas las crisis comerciales que amenazaron los cimientos del sistema capitalista durante la primera fase de su desarrollo.[7] Como es bien sabido, la respuesta de la burguesía fue la multiplicación de las ejecuciones; la construcción de un verdadero régimen de terror, implementado a través de la intensificación de las penas (en particular las que castigaban los crímenes contra la propiedad); y la introducción de «leyes sangrientas» contra los vagabundos con la intención de fijar a los trabajadores a los trabajos que se les había impuesto, de la misma manera que, en su momento, los siervos estuvieron fijados a la tierra. Sólo en Inglaterra, 72.000 personas fueron colgadas por Enrique VIII durante los treinta y ocho años de su reinado; y la masacre continuó hasta finales del siglo XVI. En la década

desesperadamente por evitar esta suerte (Hill, 1975: 220-22). Ya en el siglo XVII, el trabajo asalariado era aún considerado una forma de esclavitud, hasta el punto que los que defendían la igualdad social (*levellers*) excluían a los trabajadores asalariados del derecho al voto: no los consideraban lo suficientemente independientes para poder elegir libremente a sus representantes (Macpherson, 1962: 107-59).

7 En 1622, cuando Jacobo I le pidió a Thomas Mun que investigara las causas de la crisis económica que había golpeado al país, éste finalizó su informe echándole la culpa de los problemas de la nación a la ociosidad de los trabajadores ingleses. Se refirió en particular a «la lepra generalizada de nuestro tocar la gaita, de nuestro hablar al tuntún, de nuestros festines, de nuestras discusiones y el tiempo que perdemos en ocio y placer» que, desde su punto de vista, ponía a Inglaterra en desventaja en la competencia comercial con los laboriosos holandeses (Hill, 1975: 125).

de 1570, entre 300 y 400 «delincuentes» fueron «devorados por las horcas en un lugar u otro cada año» (Hoskins, 1977: 9). Sólo en Devon, setenta y cuatro personas fueron colgadas durante 1598 (*ibidem*).

Pero la violencia de la clase dominante no se limitó a reprimir a los transgresores. También apuntaba hacia una transformación radical de la persona, pensada para erradicar del proletariado cualquier comportamiento que no condujera a la imposición de una disciplina de trabajo más estricta. Las dimensiones de este ataque pueden verse en la legislación social que, a mediados del siglo XVI, fue introducida en Inglaterra y Francia. Se prohibieron los juegos, en particular aquellos que, además de ser inútiles, debilitaban el sentido de responsabilidad del individuo y la «ética del trabajo». Se cerraron tabernas y baños públicos. Se establecieron castigos para la desnudez y también para otras formas «improductivas» de sexualidad y sociabilidad. Se prohibió beber, decir palabrotas e insultar.[8]

En medio de este vasto proceso de ingeniería social comenzó a tomar forma una nueva concepción sobre el cuerpo y una nueva política sobre éste. La novedad fue el ataque al cuerpo como fuente de todos los males, si bien fue estudiado con idéntica pasión con la que, en los mismos años, se animó la investigación sobre los movimientos celestes.

¿Por qué el cuerpo fue tan importante para la política estatal y el discurso intelectual? Una se siente tentada a responder que esta obsesión por el cuerpo refleja el miedo que inspiraba el proletariado en la clase dominante.[9] Era el mismo miedo que sentían por igual el burgués o el noble, quienes, dondequiera que fuesen, en las calles o durante sus viajes, eran asediados por una muchedumbre amenazadora que imploraba ayuda o se preparaba para robarles. Era también el mismo miedo que sentían

8 Wright (1960: 80-3); Thomas (1971); Van Ussel (1971: 25-92); Riley (1973: 19 y sig.); y Underdown (1985: 7-72).

9 El miedo que las clases bajas (los «viles», los «miserables», en la jerga de la época) inspiraban en la clase dominante puede medirse en esta historia relatada en *Social England Illustrated* (1903). En 1580, Francis Hitchcock, en un panfleto titulado «Regalo de Año Nuevo para Inglaterra», elevó la propuesta de reclutar a los pobres del país en la Marina, argumentando que «la gente miserable es […] apta para participar en una rebelión o para tomar partido por quienquiera que se atreva a invadir esta noble isla […] reúne las condiciones para proveer de soldados o de guerreros a la fortuna de los hombres ricos. Pues ellos pueden señalar con sus dedos "allí está", "es aquél" y "él tiene", y de esta manera alcanzar el martirio asesinando a muchas personas ricas por su fortuna […]» La propuesta de Hitchcock fue, sin embargo, derrotada; se objetó que si los pobres de Inglaterra fueran reclutados en la marina robarían los barcos para hacerse piratas (*Social England Illustrated*, 1903: 85-6).

aquéllos que dirigían la administración del Estado, cuya consolidación se veía continuamente debilitada —pero también determinada— por la amenaza de los disturbios y de los desórdenes sociales.

Sin embargo eso no era todo. No hay que olvidar que el proletariado mendicante y revoltoso —que forzaba a los ricos a viajar en coches de caballos para escapar de sus ataques o a irse a la cama con dos pistolas bajo la almohada— fue el mismo sujeto social que aparecía, cada vez más, como la fuente de toda la riqueza. Era el mismo proletariado sobre el que los mercantilistas, los primeros economistas de la sociedad capitalista, nunca se cansaron de repetir (aunque no sin dudarlo) que «mientras más, mejor», lamentándose frecuentemente de que tantos cuerpos se desperdiciaran en la horca.[10]

Habrían de pasar muchas décadas antes de que el concepto del valor del trabajo entrara en el panteón del pensamiento económico. Pero el hecho de que el trabajo (la «industria»), más que la tierra o cualquier otra «riqueza natural», se convirtiera en la fuente principal de acumulación era una verdad bien comprendida en una época en la que el bajo nivel de desarrollo tecnológico hizo de los seres humanos el recurso productivo más importante. Como dijo Thomas Mun (el hijo de un comerciante londinense y portavoz de la doctrina mercantilista):

> […] sabemos que nuestras propias mercaderías no nos producen tanta ganancia como nuestra industria […] Pues el Hierro no es de gran valor si está en las Minas, cuando se lo compara con el uso y las ventajas que arroja cuando es extraído, probado, transportado, comprado, vendido, fundido en armamento, Mosquetes […] forjado en Anclas, Bulones, Púas, Clavos y cosas similares, para ser usado en Embarcaciones, Casas, Carros, Coches, Arados y otros instrumentos de Cultivo (Abbott, 1946: 2).

10 Eli F. Heckscher escribe que «en su trabajo teórico más importante, *A Treatise of Taxes and Contributions* (1662), [Sir William Petty] propuso sustituir todas las penas por trabajos forzados, "lo que aumentaría el trabajo y el tesoro público"». «¿Por qué [preguntaba Petty] es mejor no castigar a los Ladrones insolventes con la esclavitud que con la muerte? Mientras sean esclavos pueden ser forzados tanto, y por tan poco, como la naturaleza lo permita, y convertirse así en dos hombres agregados al Estado, y no en uno menos» (Heckscher, 1962, II: 297). En Francia, Colbert exhortó a la Corte de Justicia a condenar a galeras a tantos convictos como fuera posible con el fin de «mantener este cuerpo necesario para el Estado» (*ibidem*: 298-99).

Incluso el Próspero de Shakespeare insiste en este hecho económico fundamental en un breve parlamento sobre el valor del trabajo, que él da a Miranda después de que ella manifestase el disgusto absoluto que le producía Calibán:

> Sí, pero le necesitamos. Enciende
> el fuego, trae la leña y nos hace
> trabajos muy útiles.
>
> Shakespeare, *La Tempestad*, Acto I, Escena 2.

El cuerpo, entonces, pasó al primer plano de las políticas sociales porque aparecía no sólo como una bestia inerte ante los estímulos del trabajo, sino como un recipiente de fuerza de trabajo, un medio de producción, la máquina de trabajo primaria. Ésta es la razón por la que, en las estrategias que adoptó el Estado hacia el cuerpo, encontramos mucha violencia, pero también mucho interés; y el estudio de los movimientos y propiedades del cuerpo se convirtió en el punto de partida para buena parte de la especulación teórica de la época —ya sea utilizado, como Descartes, para afirmar la inmortalidad del alma; o para investigar, como Hobbes, las premisas de la gobernabilidad social.

Efectivamente, una de las principales preocupaciones de la nueva filosofía mecánica era *la mecánica del cuerpo*, cuyos elementos constitutivos —desde la circulación de la sangre hasta la dinámica del habla, desde los efectos de las sensaciones hasta los movimientos voluntarios e involuntarios— fueron separados y clasificados en todos sus componentes y posibilidades. El *Tratado del Hombre* (publicado en 1664)[11] es un verdadero manual anatómico, aunque la anatomía que realiza es tanto psicológica como física. Una tarea fundamental de la empresa de Descartes fue instituir una divisoria ontológica entre un dominio considerado puramente mental y otro puramente físico. Cada costumbre, actitud y sensación queda definida de esta manera; sus límites están

11 El *Tratado del Hombre* (*Traité de l'Homme*), publicado doce años después de la muerte de Descartes como *L'Homme de René Descartes* (1664), abre el «periodo maduro» del filósofo. Aplicando la física de Galileo a una investigación de los atributos del cuerpo, Descartes intentó explicar todas las funciones fisiológicas como materia en movimiento. «Deseo que consideren», escribió Descartes al final del *Tratado* (1972: 113), «que todas las funciones que he atribuido a esta máquina [...]se deducen naturalmente [...] de la disposición de los órganos —tal y como los movimientos de un reloj u otro autómata se deducen de la organización de los contrapesos y las ruedas».

marcados, sus posibilidades sopesadas con tal meticulosidad que uno tiene la impresión de que el «libro de la naturaleza humana» ha sido abierto por primera vez o, de forma más probable, que una nueva tierra ha sido descubierta y los conquistadores se están aprestando a trazar un mapa de sus senderos, recopilar la lista de sus recursos naturales, evaluar sus ventajas y desventajas.

En este aspecto, Hobbes y Descartes fueron representantes de su época. El cuidado que exhiben en la exploración de los detalles de la realidad corporal y psicológica reaparece en el análisis puritano de las



La lección de anatomía en la Universidad de Padua. El teatro de la anatomía reveló a la vista del público un cuerpo desencantado y profanado. En *De Fasciculo de Medicina* (Venecia, 1494).

inclinaciones y *talentos* individuales.[12] Este último selló el comienzo de una psicología burguesa, que, en este caso, estudiaba explícitamente todas las facultades humanas desde el punto de vista de su potencial para el trabajo y su contribución a la disciplina. Otro signo de la nueva curiosidad por el cuerpo y «de un cambio con respecto a las formas de ser y las costumbres de épocas anteriores que permitieron que el cuerpo pudiera abrirse» (según las palabras de un médico del siglo XVII), fue el desarrollo de la *anatomía* como disciplina científica, después de su relegación a la oscuridad intelectual durante la Edad Media (Wightman, 1972: 90-9; Galzigna, 1978).

Pero al mismo tiempo que el cuerpo aparecía como el principal protagonista en la escena filosófica y política, un aspecto sorprendente de estas investigaciones fue la concepción degradada que se formaron del mismo. El «teatro»[13] anatómico expone a la vista pública un cuerpo desencantado y profanado, que sólo en principio puede ser concebido como el emplazamiento del alma, y que en cambio es tratado como una realidad separada (Galzigna, 1978: 163-64).[14] A los ojos del anatomista, el cuerpo es una fábrica, tal y como muestra el título fundamental de Andrea Vesalius sobre su trabajo de la «industria de la disección»: *De humani corporis fabrica* (1543). En la filosofía mecanicista se describe al cuerpo por analogía con la *máquina*, con frecuencia poniendo el

---

12 Un principio puritano consistía en que Dios ha dotado al «hombre» de dones especiales que lo hacen apto para una Vocación particular; de ahí la necesidad de un autoexamen meticuloso para aclarar la Vocación para la que hemos sido designados (Morgan, 1966: 72-3; Weber, 1958: 47y sig).

13 Como ha mostrado Giovanna Ferrari, una de las principales innovaciones introducidas por el estudio de la anatomía en la Europa del siglo XVI fue el «teatro anatómico», donde se organizaba la disección como una ceremonia pública, sujeta a normas similares a las que regulaban las funciones teatrales:

> Tanto en Italia como en el extranjero, las lecciones públicas de anatomía se habían convertido, en la época moderna, en ceremonias ritualizadas que se llevaban a cabo en lugares especialmente destinados a ellas. Su semejanza con las funciones teatrales es inmediatamente visible si uno tiene en cuenta algunas de sus características: la división de las lecciones en distintas fases […] la implantación de una entrada de pago y la interpretación de música para entretener a la audiencia, las reglas introducidas para regular el comportamiento de los asistentes y el cuidado puesto en la «producción». W.S Heckscher sostiene incluso que muchas técnicas generales de teatro fueron diseñadas originalmente teniendo en mente las funciones de las lecciones de anatomía públicas. (Ferrari, 1987: 82-3)

14 Según Mario Galzigna, de la revolución epistemológica llevada a cabo por la anatomía en el siglo XVI surge el paradigma mecanicista. La *coupure* anatómica rompe el lazo entre micro y macrocosmos, y presenta el cuerpo tanto como una realidad separada como un elemento de producción; en palabras de Vesalio: una fábrica.

énfasis en su *inercia*. El cuerpo es concebido como materia en bruto, completamente divorciado de cualquier cualidad racional: no sabe, no desea, no siente. El cuerpo es puramente una «colección de miembros» dice Descartes en su *Discurso del método* de 1634 (1973, Vol. I: 152). Nicolás Malebranche, en *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort* [Diálogos sobre la metafísica, la religión y la muerte] (1688) se hace eco de esto y formula la pregunta decisiva: «¿Puede el cuerpo pensar?»; para responder inmediatamente: «No, sin duda alguna, pues todas las modificaciones de tal extensión consisten sólo en ciertas relaciones de distancia; y es obvio que esas relaciones no son percepciones, razonamientos, placeres, deseos, sentimientos, en una palabra, pensamientos» (Popkin, 1966: 280). También para Hobbes, el cuerpo es un conglomerado de movimientos mecánicos que, al carecer de poder autónomo, opera a partir de una causalidad externa, en un juego de atracciones y aversiones donde todo está regulado como en un autómata (*Leviatán*, Parte I, Capítulo VI).

Sin embargo, lo que sostiene Michel Foucault acerca de la filosofía mecanicista es cierto, al igual que lo que mantiene con respecto de las disciplinas sociales de los siglos XVII y XVIII (Foucault, 1977: 137). En este periodo encontramos una perspectiva distinta de la del ascetismo medieval, donde la degradación del cuerpo tenía una función puramente negativa, que buscaba establecer la naturaleza temporal e ilusoria de los placeres terrenales y consecuentemente la necesidad de renunciar al cuerpo mismo.

En la filosofía mecanicista se percibe un nuevo espíritu burgués, que calcula, clasifica, hace distinciones y degrada al cuerpo sólo para racionalizar sus facultades, lo que apunta no sólo a intensificar su sujeción, sino a maximizar su utilidad social (*ibidem*: 137-38). Lejos de renunciar al cuerpo, los teóricos mecanicistas trataban de conceptualizarlo, de tal forma que sus operaciones se hicieran inteligibles y controlables. De ahí viene el orgullo (más que conmiseración) con el que Descartes insiste en que «esta máquina» (como él llama al cuerpo de manera persistente en el *Tratado del hombre*) es sólo un autómata y que no debe hacerse más duelo por su muerte que por la rotura de una herramienta.[15]

---

15 También en *Las pasiones del alma* (Artículo VI), Descartes minimiza «la diferencia que existe entre un cuerpo viviente y uno muerto» (Descartes 1973, T. I, *ibidem*):

> […] podemos juzgar que el cuerpo de un hombre viviente se diferencia del de un hombre muerto tanto como un reloj u otro autómata (es decir, una máquina que se mueve a sí misma), cuando se le ha dado cuerda y contiene dentro de sí el principio corporal de esos movimientos […] se diferencia del mismo reloj o de otra máquina cuando está rota y cuando el principio de su movimiento deja de actuar.

Por cierto, ni Hobbes ni Descartes dedicaron mucha atención a los asuntos económicos y sería absurdo leer en sus filosofías las preocupaciones cotidianas de los comerciantes ingleses u holandeses. Sin embargo, no podemos evitar observar las importantes contribuciones que sus especulaciones acerca de la naturaleza humana hicieron a la aparición de una ciencia capitalista del trabajo. El planteamiento de que el cuerpo es algo mecánico, vacío de cualquier teleología intrínseca —las «virtudes ocultas» atribuidas al cuerpo tanto por la magia natural, como por las supersticiones populares de la época— era hacer inteligible la posibilidad de subordinarlo a un proceso de trabajo que dependía cada vez más de formas de comportamiento uniformes y predecibles.

Una vez que sus mecanismos fueron deconstruídos, y el mismo fuera reducido a una herramienta, el cuerpo pudo ser abierto a la manipulación infinita de sus poderes y posibilidades. Se hizo posible investigar los vicios y los límites de la imaginación, las virtudes del hábito, los usos del miedo, cómo ciertas pasiones pueden ser evitadas o neutralizadas y cómo pueden utilizarse de forma más racional. En este sentido, la filosofía mecanicista contribuyó a incrementar el control de la clase dominante sobre el mundo natural, lo que constituye el primer paso, y también el más importante, en el control sobre la naturaleza humana. Así como la *naturaleza*, reducida a «Gran Máquina», pudo ser conquistada y (según las palabras de Bacon) «penetrada en todos sus secretos», de la misma manera el *cuerpo*, vaciado de sus fuerzas ocultas, pudo ser «atrapado en un sistema de sujeción», donde su comportamiento pudo ser calculado, organizado, pensado técnicamente e «investido de relaciones de poder» (Foucault, 1977: 30).

Para Descartes existe una identidad entre el cuerpo y la naturaleza, ya que ambos están compuestos por las mismas partículas y ambos actúan obedeciendo leyes físicas uniformes puestas en marcha por la voluntad de Dios. De esta manera, el cuerpo cartesiano no sólo se empobrece y pierde toda virtud mágica; en la gran divisoria ontológica que instituye Descartes entre la esencia de la humanidad y sus condiciones accidentales, el cuerpo está divorciado de la persona, está literalmente deshumanizado. «No soy este cuerpo», insiste Descartes a lo largo de sus *Meditaciones* (1641). Y, efectivamente, en su filosofía, el cuerpo confluye con un *continuum* mecánico de materia que la voluntad puede contemplar, ahora sin trabas, como objeto propio de dominación.

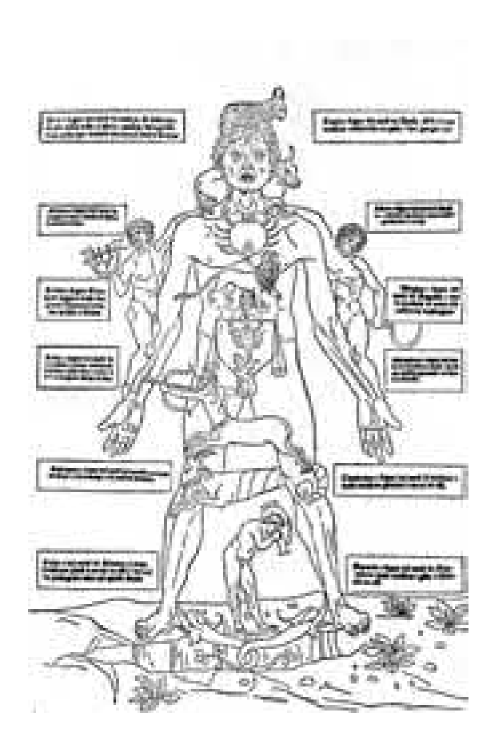
Como veremos, Descartes y Hobbes expresan dos proyectos diferentes en relación con la realidad corporal. En el caso de Descartes, la reducción del cuerpo a materia mecánica hace posible el desarrollo de mecanismos de autocontrol que sujetan el cuerpo a la voluntad. Para Hobbes, por su parte, la mecanización del cuerpo sirve de justificación para la sumisión total del individuo al poder del Estado. En ambos, sin embargo, el resultado es una redefinición de los atributos corporales que, al menos idealmente, hacen al cuerpo apropiado para la regularidad y el automatismo exigido por la disciplina del trabajo capitalista.[16] Pongo el énfasis en el «idealmente» porque, en los años en que Descartes y Hobbes escribían sus tratados, la clase dominante tenía que enfrentarse con una corporalidad que era muy diferente de la que aparecía en las prefiguraciones de estos filósofos.

De hecho, es difícil reconciliar los cuerpos insubordinados que rondan la literatura social del «Siglo de Hierro» con las imágenes de relojes por medio de las cuales Descartes y Hobbes representaban al cuerpo en sus trabajos. No obstante, aun cuando aparentemente están distanciadas de los asuntos cotidianos de la lucha de clases, es en las especulaciones de estos dos filósofos donde se encuentra la primera conceptualización de la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo, lo que constituye una de las principales tareas de la acumulación primitiva. Cuando, por ejemplo, Hobbes declara que «el corazón (no es) sino un resorte [...] *y* las *articulaciones* sino varias ruedas», percibimos en sus palabras un espíritu burgués, en el que no sólo el trabajo es la *condición y motivo de existencia del cuerpo*, sino que también siente la necesidad de transformar todos los poderes corporales en fuerzas de trabajo.

Este proyecto constituye una pista a la hora de comprender por qué tanta especulación filosófica y religiosa de los siglos XVI y XVII está compuesta de una verdadera *vivisección del cuerpo humano*, por medio de la cual se decidía cuáles de sus propiedades podían vivir y cuáles, en cambio, debían morir. Se trataba de una *alquimia social* que no con-

16 De particular importancia, en este contexto, fue el ataque a la «imaginación» *(vis imaginativa)* que en la magia natural de los siglos XVI y XVII era considerada una fuerza poderosa por medio de la cual el mago podía afectar al mundo circundante y traer «salud o enfermedad, no sólo a su propio cuerpo sino también a otros cuerpos» (Easlea, 1980: 94 y sig.). Hobbes dedicó un capítulo del *Leviatán* a demostrar que la imaginación sólo es un «sentido en decadencia», similar en esto a la memoria, sólo que ésta viene gradualmente debilitada por el traslado de los objetos de nuestra percepción (Parte I, Capítulo 2); también puede encontrarse una crítica de la imaginación en *Religio Medici* (1642), de Sir Thomas Browne.

vertía metales corrientes en oro, sino poderes corporales en fuerzas de trabajo. La misma relación que el capitalismo introdujo entre la tierra y el trabajo estaba así también empezando a tomar el control sobre la relación entre el cuerpo y el trabajo. Mientras el trabajo empezaba a ser considerado como una fuerza dinámica capaz de un desarrollo infinito, el cuerpo aparecía como materia inerte y estéril que sólo la voluntad podía mover, partiendo de una condición similar a la establecida por la física de Newton para la masa y el movimiento, en la que la masa tendía a la inercia a menos que se aplicara sobre ella una fuerza. Del mismo modo que la tierra, el cuerpo tenía que ser cultivado y antes que nada descompuesto en partes, de tal manera que pudiera liberar sus tesoros escondidos. Pues mientras el cuerpo es la *condición de existencia de la fuerza de trabajo*, es también su límite, ya que constituye el principal elemento de resistencia a su utilización. No era suficiente, entonces, decidir que *en sí mismo* el cuerpo no tenía valor. El cuerpo tenía que vivir para que la fuerza de trabajo pudiera vivir.



La concepción del cuerpo como receptáculo de poderes mágicos derivaba en buena medida de la creencia en una correspondencia entre el microcosmos del individuo y el macrocosmos del mundo celestial, como ilustra esta imagen del «hombre zodiacal» del siglo XVI.

Lo que murió fue el concepto del cuerpo como receptáculo de poderes mágicos que había predominado en el mundo medieval. En realidad, este concepto fue destruido. Detrás de la nueva filosofía encontramos la vasta iniciativa del Estado, a partir de la cual lo que los filósofos clasificaron como «irracional» fue considerado crimen. Esta intervención estatal fue el «subtexto» necesario de la filosofía mecanicista. El «saber» puede convertirse en «poder» solamente haciendo cumplir sus prescripciones. Esto significa que el cuerpo mecánico, el cuerpo-máquina, no podría haberse convertido en modelo de comportamiento social sin la destrucción, por parte del Estado, de una amplia gama de creencias pre-capitalistas, prácticas y sujetos sociales cuya existencia contradecía la regulación del comportamiento corporal prometido por la filosofía mecanicista. Es por esto que, en plena «Edad de la Razón» —la edad del escepticismo y la duda metódica— encontramos un ataque feroz al cuerpo, firmemente apoyado por muchos de los que suscribían la nueva doctrina.

Así es como debemos leer el ataque contra la brujería y contra la visión mágica del mundo que, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia, había seguido siendo predominante a nivel popular durante la Edad Media. El sustrato mágico formaba parte de una concepción animista de la naturaleza que no admitía ninguna separación entre la materia y el espíritu, y de este modo imaginaba el cosmos como un *organismo viviente*, poblado de fuerzas ocultas, donde cada elemento estaba en relación «favorable» con el resto. De acuerdo con esta perspectiva, en la que la naturaleza era vista como un universo de signos y señales marcado por afinidades invisibles que tenían que ser descifradas (Foucault, 1970: 26-7), cada elemento —las hierbas, las plantas, los metales y la mayor parte del cuerpo humano— escondía virtudes y poderes que le eran peculiares. Es por esto que existía una variedad de practicas diseñadas para apropiarse de los secretos de la naturaleza y torcer sus poderes de acuerdo a la voluntad humana. Desde la quiromancia hasta la adivinación, desde el uso de hechizos hasta la curación receptiva, la magia abría una gran cantidad de posibilidades. Había hechizos diseñados para ganar juegos de cartas, para interpretar instrumentos desconocidos, para volverse invisible, para conquistar el amor de alguien, para ganar inmunidad en una guerra, para hacer dormir a los niños (Thomas, 1971; Wilson, 2000).

La erradicación de estas prácticas era una condición necesaria para la racionalización capitalista del trabajo, dado que la magia aparecía como una forma ilícita de poder y un instrumento *para obtener lo*



Frontispicio de la primera edición del *Fausto* de Christopher Marlowe (1604), ilustrando al mago que conjura al Demonio del espacio protegido de su círculo mágico.

deseado sin trabajar, es decir, aparecía como la puesta en práctica de una forma de rechazo al trabajo. «La magia mata a la industria», se lamentaba Francis Bacon, admitiendo que nada encontraba más repulsivo que la suposición de que uno podía lograr cosas con un puñado de recursos inútiles y no con el sudor de su propia frente (Bacon, 1870: 381).

Por otra parte, la magia se apoyaba en una concepción cualitativa del espacio y del tiempo que impedía la normalización del proceso de trabajo. ¿Cómo podían los nuevos empresarios imponer hábitos repetitivos a un proletariado anclado en la creencia de que hay días de suerte y días sin suerte, es decir, días en los que uno puede viajar y otros en los que uno no debe moverse de su casa, días buenos para casarse y otros en los

que cualquier iniciativa debe ser prudentemente evitada? Una concepción del cosmos que atribuía poderes especiales al individuo —la mirada magnética, el poder de volverse invisible, de abandonar el cuerpo, de encadenar la voluntad de otros por medio de encantos mágicos— era igualmente incompatible con la disciplina del trabajo capitalista.

No sería fructífero investigar si estos poderes eran reales o imaginarios. Puede decirse que todas las sociedades precapitalistas han creído en ellos y que, en tiempos recientes, hemos sido testigos de una revalorización de prácticas que, en la época a la que nos referimos, hubiesen sido condenadas por brujería. Éste es, por ejemplo, el caso del creciente interés por la parapsicología y la bioautoregulación, que se aplican cada vez más, incluso en la medicina convencional. El renovado interés por las creencias mágicas es posible hoy porque ya no representan una amenaza social. La mecanización del cuerpo es hasta tal punto constitutiva del individuo que, al menos en los países industrializados, la creencia en fuerzas ocultas no pone en peligro la uniformidad del comportamiento social. También se admite que la astrología reaparezca, con la certeza de que aun el consumidor más asiduo de cartas astrales consultará automáticamente el reloj antes de ir a trabajar.

Sin embargo, ésta no era una opción para la clase dominante del siglo XVII que, en esta fase inicial y experimental del desarrollo capitalista, no había alcanzado el control social necesario como para neutralizar la práctica de la magia, y que tampoco podía integrar funcionalmente la magia en la organización de la vida social. Desde su punto de vista, poco importaba si los poderes que la gente decía tener, o aspiraba a tener, eran reales o no, pues la mera existencia de creencias mágicas era una fuente de insubordinación social.

Tomemos, por ejemplo, la difundida creencia en la posibilidad de encontrar tesoros escondidos con la ayuda de hechizos mágicos (Thomas, 1971: 234-37). Esta creencia era ciertamente un obstáculo a la instauración de una disciplina del trabajo rigurosa y cuya aceptación fuera inherente. Igualmente amenazador fue el uso que las clases bajas hicieron de las *profecías* que, particularmente durante la Revolución Inglesa (como ya lo habían hecho en la Edad Media), sirvieron para formular un programa de lucha (Elton, 1972: 142 y sg.). Las profecías no son simplemente la expresión de una resignación fatalista. Históricamente han sido un medio por el cual los «pobres» han expresado sus deseos con el fin de dotar de legitimidad a sus planes y motivarse para actuar. Hobbes reconoció esto cuando advirtió que «No hay nada que […]

dirija tan bien a los hombres en sus deliberaciones como la previsión de las consecuencias de sus acciones; la profecía es muchas veces la causa principal de los acontecimientos pronosticados» (Hobbes, «Behemot», *Works VI*: 399).

Pero más allá de los peligros que planteaba la magia, la burguesía tenía que combatir su poder porque debilitaba el principio de responsabilidad individual, ya que la magia relacionaba las causas de la acción social con las estrellas, lo que estaba fuera de su alcance y su control. De ese modo, mediante la racionalización del espacio y del tiempo que caracterizó a la especulación filosófica de los siglos XVI y XVII, la profecía fue reemplazada por el *cálculo de probabilidades*, cuya ventaja, desde el punto de vista capitalista, es que el futuro puede ser anticipado sólo en tanto se suponga la regularidad y la inmutabilidad del sistema; es decir, sólo en tanto se suponga que el futuro será como el pasado y que ningún cambio mayúsculo, ninguna revolución, alterará las condiciones en las que los individuos toman decisiones. De manera similar, la burguesía tuvo que combatir la suposición de que es posible estar en dos sitios al mismo tiempo, pues la *fijación del cuerpo en el espacio y en el tiempo*, es decir, *la identificación espacio-temporal del individuo*, es una condición esencial para la regularidad del proceso de trabajo.[17]

La incompatibilidad de la magia con la disciplina del trabajo capitalista y con la exigencia de control social es una de las razones por las que el Estado lanzó una campaña de terror en su contra —un terror aplaudido sin reservas por muchos de los que hoy en día son considerados fundadores del racionalismo científico: Jean Bodin, Mersenne, el filósofo mecanicista y miembro de la Royal Society, Richard Boyle, y el maestro de Newton, Isaac Barrow.[18] Incluso el materialista Hobbes, a la vez que mantenía distancia, dio su aprobación. «En cuanto a [las brujas]», escribió (1963: 67), «no creo que su brujería encierre ningún

---

17 Escribe Hobbes (1963: 72): «Consecuencia, nadie puede concebir una cosa sin situarla en algún lugar, provista de una determinada magnitud y susceptible de dividirse en partes; no puede ser que una cosa esté en este sitio y en otro lugar al mismo tiempo; ni que dos o más cosas estén, a la vez, en un mismo e idéntico lugar».

18 Entre los partidarios de la caza de brujas se encontraba Sir Thomas Browne, un médico y según se dice uno de los primeros defensores de la «libertad científica», cuyo trabajo a los ojos de sus contemporáneos «presentaba un peligroso aroma de escepticismo» (Gosse, 1905: 25). Thomas Browne contribuyó personalmente a la muerte de dos mujeres acusadas de ser «brujas», quienes, de no ser por su intervención, habrían sido salvadas de la horca, ya que los cargos contra ellas eran absurdos (Gosse, 1905: 147-49). Para un análisis detallado de este juicio véase Gilbert Geis y Ivan Bunn (1997).

poder efectivo: pero justamente se las castiga por la falsa creencia que tienen de ser causa de maleficio, y, además, por su propósito de hacerlo si pudieran». Defendió que si se eliminaran estas supersticiones, «los hombres estarían más dispuestos de lo que lo están a la obediencia cívica» (*ibidem*).

Hobbes estaba bien asesorado. Las hogueras en las que las brujas y otros practicantes de la magia murieron, y las cámaras en las que se ejecutaron sus torturas, fueron un laboratorio donde tomó forma y sentido la disciplina social, y donde fueron adquiridos muchos conocimientos sobre el cuerpo. Con las hogueras se eliminaron aquellas supersticiones que obstaculizaban la transformación del cuerpo individual y social en un conjunto de mecanismos predecibles y controlables. Y fue allí, nuevamente, donde nació el uso científico de la tortura, pues fueron necesarias la sangre y la tortura para «criar un animal» capaz de un comportamiento regular, homogéneo y uniforme, marcado a fuego con la señal de las nuevas reglas (Nietzsche, 1965: 189-90).



Cámara de tortura. Grabado de Manet en *Histoires des Inquisitions Religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal*, de Joseph Lavallee (1809).

Un elemento significativo, en este contexto, fue la condena del aborto y de la anticoncepción como *maleficium*, lo que encomendó el cuerpo femenino a las manos del Estado y de la profesión médica y llevó a reducir el *útero* a una máquina de reproducción del trabajo. En el capítulo sobre la caza de brujas, volveré sobre este punto, allí sostengo que la persecución de las brujas fue el punto culminante de la intervención estatal contra el cuerpo proletario en la era moderna.

Es necesario hacer hincapié en que a pesar de la violencia desplegada por el Estado, el disciplinamiento del proletariado continuó lentamente a lo largo del siglo XVII, así como durante el siglo XVIII, frente a una fuerte resistencia que ni siquiera el miedo a la ejecución pudo superar. Un ejemplo emblemático de esta resistencia es analizado por Peter Linebaugh en «The Tyburn Riots Against the Surgeons» [Las revueltas de Tyburn contra los cirujanos]. Según Linebaugh, a principios del siglo XVIII, durante una ejecución en Londres, los familiares y amigos del condenado dieron batalla para evitar que los asistentes de los cirujanos se apropiaran del cadáver con el fin de usarlo en los estudios anatómicos (Linebaugh, 1975). La batalla fue feroz, porque el miedo a ser disecado no era menor que el miedo a la muerte. La disección eliminaba la posibilidad de que el condenado reviviera después de un ahorcamiento mal hecho, tal y como ocurría frecuentemente en la Inglaterra del siglo XVIII *(ibidem*: 102-04). Entre la gente, se difundió una concepción mágica del cuerpo según la cual éste continuaba vivo después de la muerte y la muerte lo enriquecía con nuevos poderes. Se creía que los muertos tenían el poder de «regresar» y llevar a cabo su última venganza contra los vivos. Se creía también que un cuerpo tenía virtudes curativas. De este modo, muchedumbres de enfermos se reunían alrededor de las horcas, esperando de los miembros de los muertos efectos tan milagrosos como los que se atribuía al hecho de ser tocado por el rey (*ibidem*: 109-10).

La disección aparecía así como una infamia mayor, una segunda muerte, aún más definitiva, y los condenados pasaban sus últimos días asegurándose de que su cuerpo no sería abandonado a las manos de los cirujanos. La batalla, que se daba al pie de las horcas, ponía de manifiesto tanto la violencia predominante en la racionalización científica del mundo como el choque de dos conceptos opuestos del cuerpo. Por un lado, tenemos el concepto del cuerpo que le confiere poderes aún después de la muerte; el cuerpo no inspira repulsión y no es tratado como algo podrido oajeno. Por otro, el cuerpo es considerado muerto aunque todavía esté vivo, ya que es concebido como un instrumento mecánico,

que puede ser desmantelado como si se tratara de una máquina. «En las horcas, junto al cruce de las calles Tyburn y Edgware», escribe Peter Linebaugh, «encontramos la conexión entre la historia de los pobres de Londres y la historia de la ciencia inglesa». Ésta no fue una coincidencia; tampoco fue una coincidencia que el progreso de la anatomía dependiera de la capacidad de los cirujanos para arrebatar los cuerpos colgados en Tyburn.[19] El curso de la racionalización científica estaba íntimamente ligado al intento, por parte del Estado, de imponer su control sobre una fuerza de trabajo que no estaba dispuesta a colaborar.

Este intento fue aún más importante, como factor determinante de las nuevas actitudes hacia el cuerpo, que el desarrollo de la tecnología. Tal y como sostiene David Dickson, la conexión entre la nueva visión científica del mundo y la creciente mecanización de la producción sólo puede sostenerse como una metáfora (Dickson, 1979: 24). Ciertamente, el reloj y los mecanismos automáticos que tanto intrigaban a Descartes y sus contemporáneos (por ejemplo, las estatuas movidas hidráulicamente), eran modelos para una nueva ciencia y para las especulaciones de la filosofía mecanicista acerca de los movimientos del cuerpo. Cierto es también que, a partir del siglo XVII, las analogías anatómicas provenían de los talleres de producción: los brazos eran considerados como palancas, el corazón como una bomba, los pulmones como fuelles, los ojos como lentes, el puño como un martillo (Munford, 1962: 32). Pero estas metáforas mecánicas no reflejan la influencia de la tecnología *como tal*, sino el hecho de que la *máquina se estaba convirtiendo en el modelo de comportamiento social*.

Incluso en el campo de la astronomía, se percibe la atracción que ejerce la necesidad de control social. Un ejemplo clásico es el de Edmond Halley (el secretario de la Royal Society) que, en paralelo a la aparición en 1695 del cometa que luego recibiría su nombre, organizó clubes en toda Inglaterra para demostrar la predicibilidad de los fenómenos naturales y para disipar la creencia popular de que los cometas anunciaban

---

19 En todos los países de la Europa del siglo XVI en los que floreció la anatomía, las autoridades aprobaron estatutos que permitían que los cuerpos de los ejecutados se usaran en los estudios anatómicos. En Inglaterra, «el Colegio Médico ingresó al campo de la anatomía en 1565, cuando Isabel I le concedió el derecho a apropiarse de los cuerpos de delincuentes disecados» (O´Malley, 1964). Sobre la colaboración entre las autoridades y los anatomistas en Bolonia, durante los siglos XVI y XVII, véase Giovanna Ferrari (1984: 59, 60, 64, 87-8), que señala que no sólo los ejecutados, sino también los «más malos» de los que morían en el hospital eran separados para los anatomistas. En un caso, una condena a prisión perpetua fue conmutada por una condena a muerte para satisfacer la demanda de los académicos.

desórdenes sociales. El sendero de la racionalización científica confluyó con el disciplinamiento del cuerpo social de manera aún más evidente en las ciencias sociales. Podemos ver, efectivamente, que su desarrollo tuvo como premisas la homogeneización del comportamiento social y la construcción de un individuo prototípico al que se esperaba que todos se ajustasen. En términos de Marx, éste es un «individuo abstracto», construido de manera uniforme, como una media social, sujeto a una descaracterización radical, de tal modo que sus facultades sólo pueden ser aprehendidas a partir de sus aspectos más normalizados. La construcción de este nuevo individuo fue la base para el desarrollo de lo que William Petty llamaría más tarde (usando la terminología hobbesiana) la *Aritmética Política* —una nueva ciencia que habría de estudiar cada forma de comportamiento social en términos de *Números, Pesos y Medidas*. El proyecto de Petty se realizó con el desarrollo de la *estadística* y la *demografía* (Wilson, 1966; Cullen, 1975) que efectúan sobre el cuerpo social las mismas operaciones que la anatomía efectúa sobre el cuerpo individual: diseccionan a la población y estudian sus movimientos —desde las tasas de natalidad hasta las de mortalidad, desde las estructuras generacionales hasta las ocupacionales— en sus aspectos más masificados y regulares. También es posible observar que, desde el punto de vista del proceso de abstracción por el que pasa el individuo en la transición al capitalismo, el desarrollo de la «máquina humana» fue el principal salto tecnológico, el paso más importante en el desarrollo de las fuerzas productivas que tuvo lugar en el periodo de la acumulación primitiva. *Podemos observar, en otras palabras, que la primera máquina desarrollada por el capitalismo fue el cuerpo humano y no la máquina de vapor, ni tampoco el reloj*.

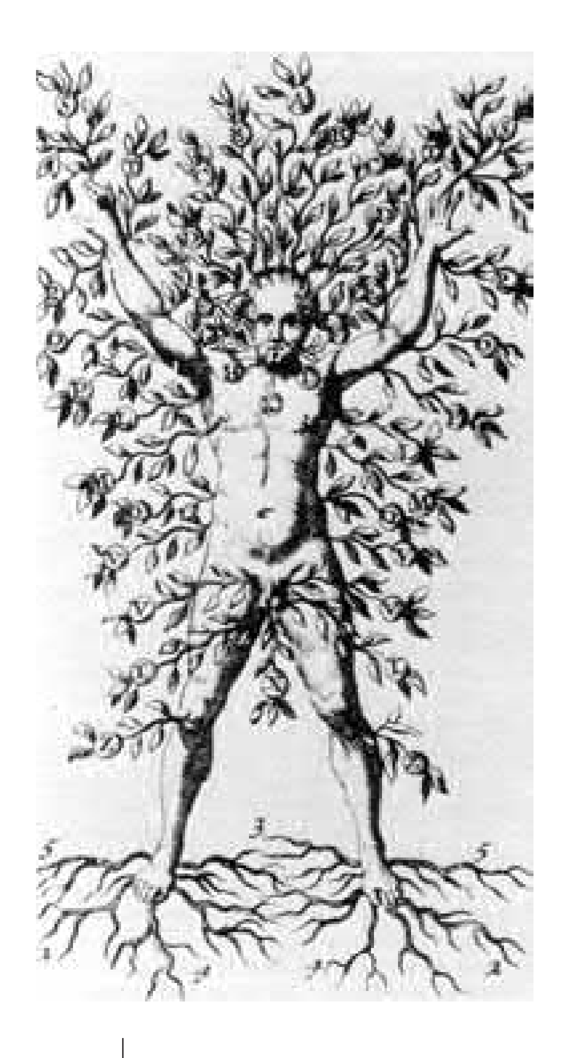
Pero si el cuerpo es una máquina, surge inmediatamente un problema: ¿cómo hacerlo trabajar? De las teorías de la filosofía mecánica derivan dos modelos diferentes de gobierno del cuerpo. Por una parte, tenemos el modelo cartesiano que, a partir de la suposición de un cuerpo puramente mecánico, postula la posibilidad de que en el individuo se desarrollen mecanismos de autodisciplina, autocontrol (*self-management)* y autorregulación que hagan posibles las relaciones de trabajo voluntarias y el gobierno basado en el consentimiento. Por otro lado, está el modelo hobbesiano que, al negar la posibilidad de una razón libre del cuerpo, externaliza las funciones de mando, encomendándoselas a la autoridad absoluta del Estado.



Ejemplo contundente de la concepción mecánica del cuerpo, en este grabado alemán del siglo XVI un campesino es representado exclusivamente como un medio de producción, con un cuerpo hecho completamente de implementos agrícolas.

El desarrollo de una teoría del autocontrol, a partir de la mecanización del cuerpo, es el centro de atención de la filosofía de Descartes, quien (recordémoslo) no completó su formación intelectual en la Francia del absolutismo monárquico sino en la Holanda burguesa, elegida como morada en la medida en que congeniaba más con su espíritu. Las doctrinas de Descartes tienen un doble objetivo: negar que el comportamiento humano pueda verse influido por factores externos (tales como

las estrellas o las inteligencias celestiales) y liberar el alma de cualquier condicionamiento corporal, haciéndola capaz así de ejercer una soberanía ilimitada sobre el cuerpo.



J. Case, *Compendium Anatomicum* (1696). Esta imagen del «hombre vegetal», en la que los vasos sanguíneos se ven como pequeñas ramas que crecen del cuerpo humano, contrasta con la del «hombre mecánico».

Descartes creyó que podía llevar a cabo ambas tareas a partir de la demostración de la naturaleza mecánica del comportamiento animal. Nada, decía en su *Le Monde* (1633), causa más errores como la creencia de que los animales tienen alma como nosotros. Por eso, cuando preparaba su *Tratado del Hombre*, dedicó muchos meses a estudiar la anatomía de órganos de los animales; cada mañana iba a la carnicería para observar el troceado de las bestias.[20] Hizo incluso muchas vivisecciones, consolado posiblemente por su creencia de que, tratándose tan sólo de bestias «despojadas de Razón», los animales que él disecaba no podían sentir ningún dolor (Rosenfield, 1968: 8).[21]

---

20 De acuerdo con el primer biógrafo de Descartes, Monsieur Adrien Baillet, durante su estadía en Amsterdam en 1629, mientras preparaba su *Tratado del hombre*, Descartes visitó los mataderos de la ciudad e hizo disecciones de distintas partes de los animales:

> […] comenzó la ejecución de su plan estudiando anatomía, a la cual le dedicó todo el invierno que estuvo en Amsterdam. Declaró al Padre Mersenne que, en su entusiasmo por conocer acerca de este tema, había visitado, casi diariamente, a un carnicero con el fin de presenciar la matanza; y que él le había dejado llevarse a su casa los órganos animales que quisiera para disecarlos con mayor tranquilidad. Con frecuencia hizo lo mismo en otros lugares donde estuvo con posterioridad, sin encontrar nada personalmente vergonzante o que no estuviera a la altura de su posición, en una práctica que en sí misma era inocente y que podía producir resultados muy útiles. De ahí que se riera de cierta persona maliciosa y envidiosa que […] había tratado de hacerle pasar por criminal y le había acusado de «ir por los pueblos para ver como mataban a los cerdos» [...] No dejó de mirar lo que Vesalius, y los más experimentados entre los otros autores, habían escrito sobre la anatomía. Pero aprendió de una manera más segura disecando personalmente animales de diferentes especies. (Descartes, 1972: xiii-xiv).

En una carta a Mersenne de 1633, escribe: «J'anatomize maintenant les têtes de divers animaux pour expliquer en quoi consistent l'imagination, la memoire […]» (Cousin, 1824-26, Vol. IV: 255). También en una carta del 20 de enero relata en detalle experimentos de disecsión: «Apres avoir ouverte la poitrine d'un lapin vivant […] en sorte que le tron et le coeur de l'aorte se voyent vacilement […] Poursuivant la dissection de cet animal vivant je lui coupe cette partie du coeur qu'on nomme sa pointe» (*Ibidem*, Vol. VII: 350). Finalmente, en junio de 1640, en respuesta a Mersenne, que le había preguntado por qué los animales sienten dolor si no tienen alma, Descartes le aseguró que ellos no sienten, pues el dolor existe sólo cuando hay entendimiento, que está ausente en las bestias (Rosenfield, 1968: 8).

Este argumento insensibilizó a muchos contemporáneos cientificistas de Descartes sobre el dolor que la vivisección ocasionaba a los animales. Así es como Nicolás de la Fontaine describía la atmósfera creada en Port Royal por la creencia en el automatismo de los animales: «Apenas había un *solitario* que no hablase del autómata […] Nadie daba ya importancia al hecho de golpear a un perro; con la mayor indiferencia se le asestaban fuertes bastonazos, bromeando acerca de quienes compadecían a tales bestias como si éstas hubieran sentido verdadero dolor. Se decía que eran relojes; que aquellos gritos que lanzaban al ser golpeados no eran sino el ruido de un pequeño resorte que había sido puesto en marcha, pero que en modo alguno había en ello sentimiento. Clavaban a los pobres bichos sobre tablas por las cuatro patas para rajarlos en vida y ver la circulación de la sangre, lo cual era gran materia de discusión» (Rosenfield, 1968: 54).

21 La doctrina de Descartes sobre la naturaleza mecánica de los animales representaba una inversión

El hecho de poder demostrar la brutalidad de los animales era fundamental para Descartes; estaba convencido de que ahí podía encontrar la respuesta a sus preguntas sobre la ubicación, la naturaleza y el alcance del poder que controlaba a la conducta humana. Creía que en un animal disecado encontraría la prueba de que el cuerpo sólo es capaz de realizar acciones mecánicas e involuntarias; y que, por lo tanto, el cuerpo no es constitutivo de la persona; la esencia humana reside, entonces, en facultades puramente inmateriales. Para Descartes el cuerpo humano es, también, un autómata, pero lo que diferencia al «hombre» de la bestia y le confiere a «él» dominio sobre el mundo circundante es la presencia del pensamiento. De este modo, el alma, que Descartes desplaza del cosmos y de la esfera de la corporalidad, regresa al centro de su filosofía dotada de un poder infinito en la forma de razón y voluntad individuales.

Situado en un mundo sin alma y en un cuerpo máquina, el hombre cartesiano podía entonces, como Próspero, romper su varita mágica para convertirse no sólo en el responsable de sus actos, sino aparentemente en el centro de todos los poderes. Al estar divorciado de su cuerpo, el yo racional se desvinculaba ciertamente de su realidad corpórea y de la naturaleza. Su soledad, sin embargo, iba a ser la de un rey: en el modelo cartesiano de la persona no hay un dualismo igualitario entre la cabeza pensante y el cuerpo máquina, sólo hay una relación de amo/esclavo, ya que la tarea principal de la voluntad es dominar el cuerpo y el mundo natural. En el modelo cartesiano de la persona se ve, entonces, la misma centralización de las funciones de mando que en ese mismo periodo se estaba dando a nivel del Estado: al igual que la tarea del Estado era gobernar el cuerpo social, en la nueva subjetividad, la mente se convirtió en soberana.

---

total con respecto de la concepción de los animales que había prevalecido durante la Edad Media y hasta el siglo XVI, cuando eran consideradosseres inteligentes, responsables, con una imaginación particularmente desarrollada e incluso con capacidad de hablar. Como Edward Westermark, y más recientemente Esther Cohen, han mostrado, en algunos países de Europa se juzgaba a los animales, y a veces eran ejecutados públicamente por crímenes que habían cometido. Se les asignaba un abogado y el proceso —juicio, condena y ejecución— era realizado con todas las formalidades legales. En 1565, los ciudadanos de Arles, por ejemplo, pidieron la expulsión de las langostas de su pueblo y, en otro caso, se excomulgó a los gusanos que infestaban una parroquia. El último juicio a un animal tuvo lugar en Francia en 1845. A los animales también se les aceptaba en la corte como testigos para el *compurgatio*. Un hombre que había sido condenado por asesinato compareció ante la corte con su gato y su gallo y en su presencia juró que era inocente y fue liberado (Westermarck , 1924: 254 y sig.; Cohen ,1986).

Descartes reconoce que la supremacía de la mente sobre el cuerpo no se logra fácilmente, ya que la Razón debe afrontar sus contradicciones internas. Así, en *Las pasiones del alma* (1650), nos presenta la perspectiva de una batalla constante entre las facultades bajas y altas del alma que él describe casi en términos militares, apelando a nuestra necesidad de ser valientes y de obtener las armas adecuadas para resistir a los ataques de nuestras pasiones. Debemos estar preparados para sufrir derrotas temporales, pues tal vez nuestra voluntad no sea siempre capaz de cambiar o detener sus pasiones. Puede, sin embargo, neutralizarlas desviando su atención hacia otra cosa, o puede restringir los movimientos del cuerpo que provocan. Puede, en otras palabras, evitar que las *pasiones* se conviertan en *acciones* (Descartes, 1973, Vol. I: 354-55).

Con la institución de una relación jerárquica entre la mente y el cuerpo, Descartes desarrolló las premisas teóricas para la disciplina del trabajo requerida para el desarrollo de la economía capitalista. La supermacía de la mente sobre el cuerpo implica que la voluntad puede (en principio) controlar las necesidades, las reacciones y los reflejos del cuerpo; que puede imponer un orden regular sobre sus funciones vitales y forzar al cuerpo a trabajar de acuerdo a especificaciones externas, independientemente de sus deseos.

Aún más importante es que la supremacía de la voluntad permite la interiorización de los mecanismos de poder. Por eso, la contraparte de la mecanización del cuerpo es el desarrollo de la Razón como juez, inquisidor, gerente (*manager*) y administrador. Aquí encontramos los orígenes de la subjetividad burguesa basada en el autocontrol (*self-management*), la propiedad de sí, la ley y la responsabilidad, con los corolarios de la memoria y la identidad. Aquí encontramos también el origen de esa proliferación de «micropoderes» que Michel Foucault ha descrito en su crítica del modelo jurídico-discursivo del Poder (Foucault, 1977). Sin embargo, el modelo cartesiano muestra que el Poder puede ser descentralizado, difundido a través del cuerpo social sólo en la medida en que vuelve a plegarse en la persona, de esta manera la persona es reorganizada como un micro-Estado. En otras palabras, al difundirse, el Poder no pierde su fuerza —es decir, su contenido y sus propósitos— sino que simplemente adquiere la colaboración del Yo en su ascenso.

Dentro de este contexto debe considerarse la tesis propuesta por Brian Easlea: el principal beneficio que el dualismo cartesiano ofreció a la clase capitalista fue la defensa cristiana de la inmortalidad del alma y la posibilidad de derrotar el ateísmo implícito en la magia natural, que

estaba cargada de implicaciones subversivas (Easlea, 1980: 132 y sg.). Para apoyar esta perspectiva Easlea sostiene que la defensa de la religión fue una cuestión central en el cartesianismo, el cual, particularmente en su versión inglesa, nunca olvidó que «sin espíritu no hay Dios; ni Obispo, ni Rey» (*ibidem*: 202). El argumento de Easlea es atractivo; su insistencia sin embargo en los elementos «reaccionarios» del pensamiento de Descartes hacen que le sea imposible responder a la pregunta que él mismo formula: ¿Por qué el control del cartesianismo en Europa fue tan fuerte como para que, incluso después de que la física newtoniana disipara la creencia en un mundo natural carente de poderes ocultos, y aún después del advenimiento de la tolerancia religiosa, continuara dando forma a la visión dominante del mundo? En mi opinión, la popularidad del cartesianismo entre las clases medias y altas estaba directamente relacionada con el programa de *dominio de sí* promovido por la filosofía de Descartes. En sus implicaciones sociales, este programa fue tan importante para la elite contemporánea a Descartes que la relación hegemónica entre los seres humanos y la naturaleza se legitimó a partir del dualismo cartesiano.

El desarrollo del autocontrol (esto es, el dominio de sí, el desarrollo propio) se convirtió en un requerimiento fundamental en un sistema socioeconómico capitalista en el que se presuponía que cada uno es propietario de sí mismo, lo cual se convierte en fundamento de las relaciones sociales, y que la disciplina ya no dependía exclusivamente de la coerción externa. El significado social de la filosofía cartesiana recaía, en parte, en el hecho de que le proveía de una justificación intelectual. De este modo, la teoría de Descartes sobre el autocontrol *derrota, pero también recupera,* el lado activo de la magia natural. De este modo, reemplaza el poder impredecible del mago (construido a partir de la manipulación sutil de las influencias y correspondencias astrales) por un poder mucho más rentable —un poder para el cual ningún alma tiene que ser confiscada—, generado sólo a partir de la administración y la dominación del propio cuerpo y, por extensión, de la administración y la dominación de los cuerpos de otros seres. No podemos decir, entonces, como dice Easlea (repitiendo una crítica formulada por Leibniz), que el cartesianismo no pudo traducir sus principios en un conjunto de regulaciones prácticas, es decir, que no pudo demostrar a los filósofos —y sobre todo a los comerciantes y fabricantes—cómo podrían beneficiarse con él en su intento por controlar la materia del mundo (*ibidem*: 151).

Si bien el cartesianismo no pudo dar una traducción tecnológica a sus preceptos, proveyó sin embargo información valiosa en relación con el desarrollo de la «tecnología humana». Su comprensión de la dinámica del autocontrol llevaría a la construcción de un nuevo modelo de persona, en el que el individuo funcionaba a la vez como amo y como esclavo. A finales del siglo XVII, gracias a que interpretaba tan bien los requerimientos de la disciplina del trabajo capitalista, la doctrina de Descartes se había difundido por Europa y sobrevivido incluso la llegada de la biología vitalista y a la creciente obsolecencia del paradigma mecanicista.

Las razones del triunfo de Descartes se ven con mayor claridad cuando comparamos su explicación de la persona con la que hizo Thomas Hobbes, su rival inglés. El monismo biológico de Hobbes rechazaba el postulado de una mente inmaterial o alma, que constituyera la base del concepto cartesiano de persona. Con ello rechazaba el supuesto cartesiano de que la Voluntad humana puede liberarse del determinismo corpóreo e instintivo.[22] Para Hobbes, el comportamiento humano era un conglomerado de acciones reflejas que seguían leyes naturales precisas y obligaban al individuo a luchar incesantemente por el poder y la dominación sobre los otros (1963: 141 y sg.). De ahí la guerra de todos contra todos (en un hipotético estado de naturaleza), y la necesidad de un poder absoluto que garantizase, a través del miedo y del castigo, la supervivencia del individuo en la sociedad.

> Las leyes de naturaleza (tales como las de justicia, equidad, modestia, piedad y, en definitiva, haz a otros lo que quieras que otros hagan por ti) son por sí mismas —cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su vigilancia—, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. (i*bidem*: 173)

---

22 Se ha dicho que la perspectiva anti-mecanicista de Hobbes en realidad concedía más poderes y dinamismo al cuerpo que la versión cartesiana. Hobbes rechaza la ontología dualista de Descartes y en particular la noción de la mente como sustancia inmaterial e incorpórea. La visión del cuerpo y la mente como un *continuum* monista, da cuenta de las operaciones mentales recurriendo a principios físicos y fisiológicos. Sin embargo, Hobbes resta poder al organismo humano, en no menor medida que Descartes, ya que le niega movimiento propio y reduce los cambios corporales a mecanismos de acción y reacción. Por ejemplo, para Hobbes la percepción de los sentidos es el resultado de una acción-reacción, ya que los órganos de los sentidos oponen resistencia a los impulsos atómicos que vienen del objeto externo; la imaginación es un sentido en decadencia. Igualmente, la razón no es otra cosa que una máquina de hacer cómputos. Hobbes, no menos que Descartes, concibe las operaciones del cuerpo como términos de una causalidad mecánica, sujetas a las mismas leyes que regulan el mundo de la materia inanimada.

Como es bien sabido, la doctrina política de Hobbes causó escándalo entre sus contemporáneos, quienes la consideraron peligrosa y subversiva, hasta el punto de que, aunque era algo que deseaba fuertemente, Hobbes nunca fue admitido en la Royal Society (Bowle, 1952: 163).

A pesar de Hobbes, en cualquier caso, se impuso el modelo de Descartes, que expresaba la tendencia ya existente a democratizar los mecanismos de disciplina social atribuyendo a la voluntad individual la función de mando que, en el modelo hobbesiano, había sido dejada únicamente en manos del Estado. Tal y como muchos críticos de Hobbes han sostenido, los cimientos de la disciplina pública deben estar arraigados en los corazones de los hombres, pues en ausencia de una legislación interna los hombres se dirigen inevitablemente a la revolución (citado en Bowle, 1951: 97-8). «Para Hobbes», se quejaba Henry Moore, «no existe la libertad de la voluntad y por lo tanto no hay remordimiento de la conciencia o de la razón, sólo existe la voluntad de quien tiene la espada más larga» (citado en Easlea, 1980: 159). Más explícito fue Alexander Ross, que observó que «el freno de la conciencia es lo que contiene a los hombres de la rebelión, no existe fuerza exterior más poderosa [...] no existe un juez tan severo, ni un torturador tan cruel como una conciencia acusadora» (citado en Bowle, 1952: 167).

Es evidente que la crítica contemporánea al ateísmo y al materialismo de Hobbes no estaba motivada por preocupaciones religiosas. La visión de Hobbes del individuo, como una máquina movida sólo por sus apetitos y aversiones, no fue rechazada porque eliminara el concepto de la criatura humana hecha a la imagen de Dios, sino porque descartaba la posiblilidad de una forma de control social que no dependiera exclusivamente del dominio férreo del Estado. Aquí está, en mi opinión, la diferencia principal entre la filosofía de Hobbes y el cartesianismo. Esta distinción, sin embargo, no puede apreciarse si insistimos en los elementos feudales de la filosofía de Descartes, y particularmente en su defensa de la existencia de Dios, con todo lo que esto supone como aval del poder estatal. Si efectivamente privilegiamos el Descartes feudal perdemos de vista el hecho de que la eliminación del elemento religioso en Hobbes (es decir, la creencia en la existencia de las sustancias incorpóreas) era en realidad una respuesta a la *democratización implícita en el modelo cartesiano de autocontrol,* del que Hobbes sin duda desconfiaba. Tal y como había demostrado el activismo de las sectas puritanas durante la Guerra Civil Inglesa, el autocontrol podía transformarse fácilmente en una propuesta subversiva. El llamamiento de los puritanos a convertir el manejo del

comportamiento propio en conciencia individual, y a hacer de la conciencia propia el juez último de la verdad, se había radicalizado en manos de los sectarios para convertirse en un rechazo anárquico de la autoridad establecida.[23] El ejemplo de los Cavadores y los Ranters y de decenas de predicadores mecanicistas que, en nombre de la «luz de la conciencia», se habían opuesto a la legislación del Estado y a la propiedad privada, debían haber convencido a Hobbes de que el llamamiento a la «Razón» era una peligrosa arma de doble filo.[24]

El conflicto entre el «teísmo» cartesiano y el «materialismo» hobbesiano se resolvió con el tiempo en su asimilación recíproca, en el sentido (como siempre en la historia del capitalismo) de que la descentralización de los mecanismos de mando, a través de su localización en el individuo, se logró finalmente sólo en la medida en que se dio una centralización del poder en el Estado. Para poner esta resolución en los términos en los que estaba planteado el debate durante la Guerra Civil Inglesa, «ni los Cavadores ni el Absolutismo» sino una bien calculada mezcla de ambos, en donde la democratización del mando caería sobre las espaldas de un Estado siempre listo, como el Dios newtoniano, para reimponer el orden sobre las almas que avanzaban demasiado lejos en las formas de la autodeterminación. El quid de la cuestión fue expresado lúcidamente por Joseph Glanvil, miembro cartesiano de la Royal Society quien, en una polémica con Hobbes, sostuvo que el problema fundamental era el control de la mente sobre el cuerpo. Esto, sin embargo, no implicaba

23 Tal y como Hobbes lamentaba en *Behemoth* (1962: 190):

> Despues de que la Biblia fuera traducida al inglés, cada hombre, mejor dicho, cada niño y cada moza, que podía leer inglés, pensaba que podía hablar con Dios Todopoderoso y que comprendía lo que él decía cuando había leído las Escrituras una o dos veces varios capítulos por día. La reverencia y la obediencia debidas a la Iglesia Reformada y a los obispos y pastores, fue abandonada y cada hombre se convirtió en juez de la religión y en intérprete de las Escrituras.

También señala (1962: 194) que «una cantidad de hombres solía ir a sus parroquias y ciudades en días de trabajo, abandonando sus profesiones» para escuchar a los predicadores mecanicistas.

24 Es ejemplar la «Law of Righteousness» (1649), de Gerrard Winstanley, en la que el más célebre de los Cavadores pregunta (Winstanley, 1941: 197):

> ¿Acaso la luz de la Razón hizo la tierra para que algunos hombres acaparen en bolsas y establos, mientras que otros puedan ser oprimidos por la pobreza? ¿Acaso la luz de la Razón hizo esta ley, que si un hombre no tiene abundancia de tierra como para darle a aquéllos de quienes tomó prestado, aquél que presta debe tomar al otro prisionero y hacer que su cuerpo pase hambre en una habitación cerrada? ¿Acaso la luz de la Razón hizo esta ley, que una parte de la humanidad mate y cuelgue a la otra parte, en vez de tomar su lugar?

simplemente el control de la clase dominante (la mente *por excelencia*) sobre el cuerpo-proletariado, sino, lo que es igualmente importante, el desarrollo de la capacidad de autocontrol dentro de la persona.

Como ha demostrado Foucault, la mecanización del cuerpo no sólo supuso la represión de los deseos, las emociones y las otras formas de comportamiento que habían de ser erradicadas. También supuso el desarrollo de nuevas facultades en el individuo que aparecerían como *otras* en relación al cuerpo y que se convertirían en agentes de su transformación. El producto de esta separación con respecto al cuerpo fue, en otras palabras, el desarrollo de la *identidad* individual, concebida precisamente como «alteridad» con respecto al cuerpo y en perpetuo antagonismo con él.

La aparición de este *alter ego* y la determinación de un conflicto histórico entre la mente y el cuerpo representan el nacimiento del individuo en la sociedad capitalista. Hacer del propio cuerpo una realidad ajena que hay que evaluar, desarrollar y mantener a raya con el fin obtener del mismo los resultados deseados, se convertiría en una característica típica del individuo moldeado por la disciplina del trabajo capitalista.

Como señalamos, entre las «clases bajas», el desarrollo del autocontrol (*self-management*) como autodisciplina fue, durante mucho tiempo, objeto de especulación. La escasa autodisciplina que se esperaba de la «gente común» puede juzgarse por el hecho de que, ya en Inglaterra en el siglo XVIII, había 160 crímenes que se castigaban con la muerte (Linebaugh, 1992) y cada año miles de «personas comunes» eran transportadas a las colonias o condenadas a galeras. Además, cuando el populacho apelaba a la razón, era para presentar demandas anti-autoritarias, ya que el dominio de sí (*self-mastery*) a nivel popular significaba el rechazo de la autoridad establecida, más que la interiorización de las normas sociales.

Efectivamente, durante el siglo XVII, el dominio de sí fue una prerrogativa burguesa. Como señala Easlea, cuando los filósofos hablaban del «hombre» como un ser racional, hacían referencia exclusiva a una pequeña elite compuesta por hombres adultos, blancos y de clase alta. «La gran multitud de los hombres», escribió Henry Power, un seguidor inglés de Descartes, «se parece más bien al autómata de Descartes, ya que carecen de cualquier poder de razonar y sólo pueden ser llamados

hombres en tanto metáfora» (Easlea, 1980: 140).[25] Los de «mejor clase» estaban de acuerdo en que el proletariado aparecía como una «gran bestia», un «monstruo de muchas cabezas», salvaje, vociferante, dado a cualquier exceso (Hill, 1975: 181 y sg.; Linebaugh y Rediker, 2000). También a nivel individual, el vocabulario ritual identificaba a las masas como seres puramente instintivos. Así, en la literatura isabelina, el mendigo es siempre «vigoroso» y «robusto», «grosero», «irascible» y «desordenado» —tales son las palabras que aparecen una y otra vez en las discusiones sobre la clase baja.

El cuerpo no sólo perdió todas las connotaciones naturalistas en ese proceso, sino que comenzó a emerger una *función-cuerpo*, en el sentido de que el cuerpo se convirtió en un término puramente relacional, que ya no significaba ninguna realidad específica, se le identificaba, en cambio, con cualquier impedimento al dominio de la Razón. Esto significa que mientras que el proletariado se tornó «cuerpo», el cuerpo se convirtió en «el proletariado» y en particular en lo débil e irracional (la «mujer en nosotros», como decía Hamlet) o en lo «salvaje africano», definido puramente por su función limitadora, es decir, por su «alteridad» con respecto a la Razón, tratado como un agente de subversión interna.

Sin embargo, la lucha contra esta «gran bestia» no estuvo dirigida solamente contra la «gente de clase baja». También fue interiorizada por las clases dominantes en su batalla contra su propio «estado natural». Como hemos visto, al igual que Próspero, la burguesía también tuvo que reconocer que «este ser de tiniebla es mío», es decir, que Calibán era parte suya (Brown, 1988; Tyllard, 1961: 34-5). Esta conciencia impregna la producción literaria de los siglos XVI y XVII. La terminología es reveladora. Incluso quienes no siguieron a Descartes vieron el cuerpo como una bestia que de forma constante tenía que ser mantenida bajo control. Sus instintos fueron comparados con «súbditos», destinados a ser «gobernados», y los sentidos fueron considerados una prisión para el alma racional.

---

25 Es tentador sugerir que esta sospecha respecto a la humanidad de las «clases bajas» puede ser la razón por la cual, entre los primeros críticos del mecanicismo cartesiano, pocos objetaron la visión mecánica del cuerpo humano. Como señala L. C. Rosenfield: «Ésta es una de las cosas extrañas de toda la disputa, ninguno de los ardientes defensores del alma animal, en este primer periodo, blandió el garrote para evitar que el cuerpo humano fuera contaminado por el mecanicismo». (Rosenfield, 1968: 25)

> Oh quién surgirá de esta Mazmorra
> ¿Un Alma esclavizada de tantas formas?
> preguntó Andrew Marvell en su «Diálogo Entre el Alma y el Cuerpo».
> Con pernos de Huesos que se elevan engrillados
> En los Pies; y las Manos esposadas.
> Aquí ciegos de un Ojo; allá
> Sordos con el tamborilear de una Oreja.
> Un Alma colgada, como de una Cadena
> De Nervios y Arterias y Venas.
>
> Citado por Hill (1964b: 345).

El conflicto entre los apetitos y la razón fue un tema central en la literatura isabelina (Tillayrd, 1961: 75), al tiempo que entre los puritanos comenzó a cobrar fuerza la idea de que el «Anticristo» está presente en todos los hombres. Mientras tanto, los debates sobre la educación y sobre la «naturaleza del hombre», corrientes entre la «gente de clase media», se centraban alrededor del conflicto entre el cuerpo y el alma, planteando la pregunta crucial sobre si los seres humanos son agentes voluntarios o involuntarios.

Pero la definición de una nueva relación con el cuerpo no permaneció a un nivel puramente ideológico. Muchas prácticas que comenzaron a aparecer en la vida cotidiana señalaban las profundas transformaciones que estaban ocurriendo en ese ámbito: el uso de cubiertos, el desarrollo de la vergüenza con respecto a la desnudez, el advenimiento de «costumbres» que intentaban regular cómo había que reir, caminar, bostezar, cómo comportarse en la mesa y cuándo podía uno cantar, bromear, jugar (Elias, 1978: 129 y sg.). Al medida que el individuo se disociaba cada vez más del cuerpo, este último se convertía en un objeto de observación constante, como si se tratara de un enemigo. El cuerpo comenzó a inspirar miedo y repugnancia. «El cuerpo del hombre está lleno de mugre», declaró Jonathan Edwards, cuya actitud es típica de la experiencia puritana, en la que la subyugación del cuerpo era una práctica cotidiana (Greven, 1977: 67). Eran particularmente repugnantes aquellas funciones corporales que directamente enfrentaban a los «hombres» con su «animalidad». Tal fue el caso de Cotton Mather quien, en su *Diario*, confesó cuán humillado se sintió un día cuando, orinando contra una pared, vio a un perro hacer lo mismo:

> Pensé qué cosas viles y bajas son los Hijos de Hombres en este Estado mortal. Hasta qué punto nuestras Necesidades naturales nos degradan y nos ponen en cierto sentido al mismo nivel que los mismos Perros […] Por consiguiente resolví cómo debería ser mi práctica ordinaria, cuando decido responder a una u otra Necesidad de la Naturaleza, el hacer de ella una Oportunidad para dar forma en mi Mente a algún Pensamiento sagrado, noble, divino. (*Ibidem*)

Como parte de la gran pasión médica de la época, el *análisis de los excrementos* —a partir del cual se extrajeron múltiples deducciones sobre las tendencias psicológicas del individuo (sus vicios y virtudes) (Hunt, 1970: 143-46)— debe ser rastreado desde la concepción del cuerpo como un receptáculo de suciedad y peligros ocultos. Claramente, esta obsesión por los excrementos humanos reflejaba en parte el disgusto que la clase media comenzaba a sentir por los aspectos no productivos del cuerpo —un disgusto acentuado inevitablemente en un ambiente urbano donde los excrementos planteaban un problema logístico, además de aparecer como puro residuo. Pero en esta obsesión podemos leer también la necesidad burguesa de regular y purificar la máquina corporal de cualquier elemento que pudiera interrumpir su actividad y ocasionar «tiempos muertos» para el trabajo. Los excrementos eran tan analizados y degradados, al mismo tiempo, porque eran el símbolo de los «humores enfermos» que se creía vivían en el cuerpo y a los cuales se atribuían todas las tendencias perversas de los seres humanos. Para los puritanos los excrementos se convirtieron en el signo visible de la corrupción de la naturaleza humana, una forma de pecado original que tenía que ser combatido, subyugado, exorcizado. De ahí el uso de las purgas, los eméticos y las enemas que se administraban a los niños o a los «poseídos» para hacerlos expulsar sus embrujamientos (Thorndike, 1958: 553 y sig.).

En este intento obsesivo por conquistar el cuerpo en sus más íntimos pliegues, se ve reflejada la misma pasión con que, en esos mismos años, la burguesía trató de conquistar —podríamos decir «colonizar»— ese ser ajeno, peligroso e improductivo que a sus ojos era el proletariado. Pues el proletariado era el gran Calibán de la época. El proletario era ese «ser material en bruto y por sí mismo desordenado» que Petty recomendaba fuera consignado a las manos del Estado, que, siguiendo su prudencia, por sí mismo debe mejorar, administrar y configurar para su provecho» (Furniss, 1957: 17 y sig.).

Como Calibán, el proletario personificaba los «humores enfermos» que se escondían en el cuerpo social, comenzando por los monstruos repugnantes de la vagancia y la borrachera. A los ojos de sus amos, su vida era pura inercia, pero al mismo tiempo era pasión descontrolada y fantasía desenfrenada, siempre lista a explotar en conmociones bulliciosas. Sobre todo, era indisciplina, falta de productividad, incontinencia, deseo de satisfacción física inmediata; su utopía no era una vida de trabajo sino el país de Cucaña (Burke, 1978; Graus, 1987),[26] donde las casas estaban hechas de azúcar, los ríos de leche y donde no sólo uno podía obtener lo que deseara sin esfuerzo, sino que recibía dinero por comer y beber:

> Por dormir una hora
> de sueño profundo
> sin caminar
> uno gana seis francos;
> y por beber bien
> uno gana una pistola;
> este país es alegre,
> uno gana diez francos por día
> por hacer el amor.
>
> Burke (1978: 190).

---

26 F. Graus (1967) afirma que «El nombre "Cucaña" apareció por primera vez en el siglo XIII (se supone que *Cucaniensis* viene de *Kucken*) y parece haber sido usado como parodia», ya que el primer contexto en el que fue encontrado es una sátira de un monasterio inglés de la época de Eduardo II (Graus, 1967: 9). Graus discute la diferencia entre el concepto medieval de «País de las Maravillas» y el concepto moderno de Utopía, argumentando que:

> En la época moderna la idea básica de la constructibilidad del mundo ideal significa que la Utopía debe estar poblada por seres ideales que se han deshecho de sus defectos. Los habitantes de Utopía están caracterizados por su justicia e inteligencia […] Por otra parte, las visiones utópicas de la Edad Media comienzan a partir del hombre tal y como es y buscan realizar sus deseos actuales. (*Ibidem*: 6)

En Cucaña (*Schalaraffenland*), por ejemplo, hay comida y bebida en abundancia, no hay deseo de «alimentarse» prudentemente, sino de comer con glotonería, tal y como uno había añorado hacer en la vida cotidiana:

> En esta Cucaña […] también hay una fuente de la juventud, en la que hombres y mujeres se meten por un lado para salir por el otro como bellos jóvenes y niñas. Luego el relato continúa con su actitud de «Mesa de los Deseos», que tan bien refleja la simple visión de una vida ideal (Graus, 1967: 7 y 8).

En otras palabras, el ideal de Cucaña no encarna ningún proyecto racional ni una noción de «progreso», sino que es mucho más «concreto», «se apoya decididamente en el entorno de la aldea» y «retrata un estado de perfección no alcanzado en la época moderna» (Graus, *ibidem*).

La idea de transformar a este ser ocioso, que soñaba la vida como un largo carnaval, en un trabajador incansable, debe haber parecido una empresa desesperante. Literalmente significó «poner el mundo patas arriba», pero de una manera totalmente capitalista, un mundo donde la inercia del poder se convertirá en carencia de deseo y voluntad propia, donde la *vis erotica se tornará vis lavorativa* y donde la necesidad será experimentada sólo como carencia, abstinencia y penuria eterna.

De ahí esta batalla contra el cuerpo, que caracterizó la época temprana del desarrollo capitalista y que ha continuado, de distintas maneras, hasta nuestros días. De ahí que la mecanización del cuerpo, que fue el proyecto de la nueva Filosofía Natural y el punto focal de los primeros experimentos en la organización del Estado. Si hacemos un recorrido desde la caza de brujas hasta las especulaciones de la Filosofía Mecanicista y hasta las investigaciones meticulosas de los talentos individuales por los puritanos, encontramos que un único hilo conductor une los caminos aparentemente divergentes de la legislación social, la reforma religiosa y la racionalización científica del universo. Este fue un intento de racionalizar la naturaleza humana, cuyos poderes tenían que ser reconducidos y subordinados al desarrollo y a la formación de la mano de obra.



Pieter Bruegel, Tierra de Cucaña (1567).

Como hemos visto, en este proceso el cuerpo fue progresivamente politizado; fue desnaturalizado y redefinido como lo «otro», el límitn un significante político de las relaciones de clase y de las fronteras cambiantes, continuamente vueltas a trazar, que estas relaciones producen en el mapa de la explotación humana.



Lucas Cranach, *La Fuente de la Juventud* (1546).



Jan Luyken, *La ejecución de Anne Hendricks por brujería en Ámsterdam* (1571).

4. La gran caza de brujas en Europa

> Une bête imparfaite, sans foy, sans crainte, sans costance.
>
> Dicho francés del siglo XVII sobre las mujeres.

> De cintura para abajo son centauros,
> Aunque sean mujeres por arriba.
> Hasta el talle gobiernan los dioses;
> Hacia abajo, los demonios.
> Ahí está el infierno, las tinieblas,
> El pozo sulfúreo,
> Ardiendo, quemando; peste, podredumbre.
>
> Shakespeare, *Rey Lear,* 1606.

> Vosotras sois las verdaderas hienas, que nos encantáis con la blancura de vuestras pieles y cuando la locura nos ha puesto a vuestro alcance, se abalanzan sobre nosotros. Vosotras sois las traidoras a la Sabiduría, el impedimento de la Industria […] los impedimentos de la Virtud y los acosos que nos conducen hacia todos los vicios, la impiedad y la ruina. Vosotras sois el Paraíso de los Necios, la Plaga del Sabio y el Gran Error de la Naturaleza.
>
> Walter Charleton, *La matrona de Efeso*, 1659.

Introducción

La caza de brujas rara vez aparece en la historia del proletariado. Hasta hoy, continúa siendo uno de los fenómenos menos estudiados en la historia de Europa[1] o, tal vez, de la historia mundial, si consideramos

[1] Como ha señalado Erik Midelfort: «Con unas pocas excepciones notables, el estudio de la caza de brujas ha seguido siendo impresionista [...] Es verdaderamente llamativo cuán pocas investigaciones existen sobre la brujería para el caso de Europa, investigaciones que intenten enumerar todos los juicios a brujas en cierta ciudad o región» (Midelfort, 1972: 7).

que la acusación de adoración al Demonio fue llevada al «Nuevo Mundo» por los misioneros y conquistadores como una herramienta para la subyugación de las poblaciones locales.

El hecho de que las víctimas, en Europa, hayan sido fundamentalmente mujeres campesinas da cuenta, tal vez, de la trasnochada indiferencia de los historiadores hacia este genocidio; una indiferencia que ronda la complicidad, ya que la eliminación de las brujas de las páginas de la historia ha contribuido a trivializar su eliminación física en la hoguera, sugiriendo que fue un fenómeno de significado menor, cuando no una cuestión de folclore.

Incluso los estudiosos de la caza de brujas (en el pasado eran casi exclusivamente hombres) fueron con frecuencia dignos herederos de los demonólogos del siglo XVI. Al tiempo que deploraban el exterminio de las brujas, muchos han insistido en retratarlas como necias despreciables, que padecían alucinaciones. De esta manera su persecución podría explicarse como un proceso de «terapia social», que sirvió para reforzar la cohesión amistosa (Midelfort, 1972: 3) podría ser descrita en términos médicos como «pánico», «locura», «epidemia», caracterizaciones todas que exculpan a los cazadores de brujas y despolitizan sus crímenes.

Los ejemplos de la misoginia que ha inspirado el abordaje académico de la caza de brujas son abundantes. Tal y como señaló Mary Daly ya en 1978, buena parte de la literatura sobre este tema ha sido escrita desde «un punto de vista favorable a la ejecución de las mujeres», lo que desacredita a las víctimas de la persecución retratándolas como fracasos sociales (mujeres «deshonradas» o frustradas en el amor) o incluso como pervertidas que disfrutaban burlándose de sus inquisidores masculinos con sus fantasías sexuales. Daly (1978: 213) cita el ejemplo de *The History of Psychiatry*, de F. G. Alexander y S. T. Selesnick donde leemos que:

> […] las brujas acusadas daban frecuentemente ventaja a sus perseguidores. Una bruja aliviaba su culpa confesando sus fantasías sexuales en la audiencia pública; al mismo tiempo, alcanzaba cierta gratificación erótica al detenerse en todos los detalles ante sus acusadores masculinos. Estas mujeres, gravemente perturbadas desde el punto de vista emocional, eran particularmente susceptibles a la sugerencia de que albergaban demonios y diablos, y estaban dispuestas a confesar su cohabitación con espíritus malignos, de la misma manera que hoy en día los individuos perturbados, influidos por los titulares de los diarios, fantasean con ser asesinos con orden de captura.

Tanto en la primera como en la segunda generación de especialistas académicos en la caza de brujas podemos encontrar excepciones a esta tendencia de acusar a las víctimas. Entre ellos debemos recordar a Alan Macfarlane (1970), E. W. Monter (1969, 1976, 1977) y Alfred Soman (1992). Pero sólo el movimiento feminista ha logrado que la caza de brujas emergiese de la clandestinidad a la que se la había confinado, gracias a la identificación de las feministas con las brujas, adoptadas pronto como símbolo de la revuelta femenina (Bovenschen, 1978: 83 y sig.).[2] Las feministas reconocieron rápidamente que cientos de miles de mujeres no podrían haber sido masacradas y sometidas a las torturas más crueles de no haber sido porque planteaban un desafío a la estructura de poder. También se dieron cuenta de que tal guerra contra las mujeres, que se sostuvo durante un periodo de al menos dos siglos, constituyó un punto decisivo en la historia de las mujeres en Europa. El «pecado original» fue el proceso de degradación social que sufrieron las mujeres con la llegada del capitalismo. Lo que la conforma, por lo tanto, como un fenómeno al que debemos regresar de forma reiterada si queremos comprender la misoginia que todavía caracteriza la práctica institucional y las relaciones entre hombres y mujeres.

A diferencia de las feministas, los historiadores marxistas incluso cuando se dedican al estudio de la «transición al capitalismo», salvo muy pocas excepciones, han consignado la caza de brujas al olvido, como si careciera de relevancia para la historia de la lucha de clases.

---

2 Una expresión de esta identificación fue la creación de WITCH (*bruja*), una red de grupos feministas autónomos que jugó un papel importante en la fase inicial del movimiento de liberación de las mujeres en Estados Unidos. Como relata Robin Morgan, en *Sisterhood is Powerful* (1970), WITCH nació durante el Halloween de 1968 en Nueva York, si bien pronto se formaron «aquelarres» en otras ciudades. Lo que la figura de la bruja significó para estas activistas puede entenderse a través de un volante escrito por el aquelarre de Nueva York que, después de recordar que las brujas fueron las primeras practicantes del control de la natalidad y del aborto, afirma:

> Las brujas siempre han sido mujeres que se atrevieron a ser valerosas, agresivas, inteligentes, no conformistas, curiosas, independientes, liberadas sexualmente, revolucionarias […] WITCH vive y ríe en cada mujer. Ella es la parte libre de cada una de nosotras […] Eres una Bruja por el hecho de ser mujer, indómita, airada, alegre e inmortal (Morgan, 1970: 605-06).

Entre las escritoras feministas norteamericanas, que de una forma más consciente han identificado la historia de las brujas con la lucha por la liberación de las mujeres se encuentran Mary Daly (1978), Starhawk (1982) y Barbara Ehrenreich y Deidre English, cuyo *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (1973) fue para muchas feministas, yo incluída, la primera aproximación a la historia de la caza de brujas.

Las dimensiones de la masacre deberían, no obstante, haber levantado algunas sospechas: en menos de dos siglos cientos de miles de mujeres fueron quemadas, colgadas y torturadas.[3] Debería haberse considerado significativo que la caza de brujas fuera contemporánea a la colonización y al exterminio de las poblaciones del Nuevo Mundo, los cercamientos ingleses, el comienzo de la trata de esclavos, la promulgación de «leyes sangrientas» contra los vagabundos y mendigos, y que alcanzara su punto culminante en el interregno entre el fin del feudalismo y el «despegue» capitalista, cuando los campesinos en Europa alcanzaron el punto máximo de su poder,

---

3 ¿Cuántas brujas fueron quemadas? Se trata de una pregunta controvertida dentro la investigación académica sobre la caza de brujas, muy difícil de responder, ya que muchos juicios no fueron registrados o, si lo fueron, el número de mujeres ejecutadas no viene especificado. Además, muchos documentos, en los que podemos encontrar referencias a los juicios por brujería, aún no han sido estudiados o han sido destruidos. En la década de 1970, E. W. Monter advirtió, por ejemplo, que era imposible calcular la cantidad de juicios seculares a brujas que habían tenido lugar en Suiza puesto que frecuentemente éstos sólo venían mencionados en los archivos fiscales y estos archivos todavía no habían sido analizados (1976: 21). Treinta años después, las cifras siguen siendo ampliamente discrepantes.

Mientras algunas académicas feministas defienden que la cantidad de brujas ejecutadas equivale a la de judíos asesinados en la Alemania nazi, Anne L. Barstow —a partir del actualizado trabajo de archivos— puede justificar que aproximadamente 200.000 mujeres fueron acusadas de brujería en un lapso de tres siglos, de las que una cantidad menor fueron asesinadas. Barstow admite, sin embargo, que es muy difícil establecer cuántas mujeres fueron ejecutadas o murieron por las torturas que sufrieron.

> Muchos archivos [escribe] no enumeran los veredictos de los juicios […] [o] no incluyen a las muertas en presidio […] Otras llevadas a la desesperación por la tortura se suicidaron en la celda […] Muchas brujas acusadas fueron asesinadas en prisión […] Otras murieron en los calabozos por las torturas sufridas. (Barstow: 22-3)

Tomando en cuenta además las que fueron linchadas, Barstow concluye que al menos 100.000 mujeres fueron asesinadas, pero añade que las que escaparon fueron «arruinadas de por vida», ya que una vez acusadas, «la sospecha y la hostilidad las perseguiría hasta la tumba» (*ibidem*).

Mientras la polémica sobre la magnitud de la caza de brujas continúa, Midelfort y Larner han suministrado estimaciones regionales. Midelfort (1972) ha encontrado que en el sudeste de Alemania al menos 3.200 brujas fueron quemadas sólo entre 1560 y 1670, un periodo en el que «ya no quemaban una o dos brujas, sino veintenas y centenas» (Lea, 1922: 549). Christina Larner (1981) estima en 4.500 la cantidad de mujeres ejecutadas en Escocia entre 1590 y 1650; pero también coincide en que la cantidad puede ser mucho mayor, ya que la prerrogativa de llevar a cabo cazas de brujas era conferida también a notables locales, que tenían libertad para arrestar «brujas» y estaban encargados de mantener los archivos.

al tiempo que sufrieron su mayor derrota histórica. Hasta ahora, sin embargo, este aspecto de la acumulación primitiva verdaderamente ha sido un secreto.[4]

Las épocas de la quema de brujas y la iniciativa estatal

Lo que todavía no se ha reconocido es que la caza de brujas constituyera uno de los acontecimientos más importantes del desarrollo de la sociedad capitalista y de la formación del proletariado moderno. El desencadenamiento de una campaña de terror contra las mujeres, no igualada por ninguna otra persecución, debilitó la capacidad de resistencia del campesinado europeo ante el ataque lanzado en su contra por la aristocracia terrateniente y el Estado; siempre en una época en que la comunidad campesina comenzaba a desintegrarse bajo el impacto combinado de la privatización de la tierra, el aumento de los impuestos y la extensión del control estatal sobre todos los aspectos de la vida social. La caza de brujas ahondó las divisiones entre mujeres y hombres, inculcó a los hombres el miedo al poder de las mujeres y destruyó un universo de prácticas, creencias y sujetos sociales cuya existencia era incompatible con la disciplina del trabajo capitalista, redefiniendo así los principales elementos de la reproducción social. En este sentido, y de un modo similar al ataque a la «cultura popular» y el «Gran

---

4 Dos escritoras feministas —Starhawk y Maria Mies— han planteado la caza de brujas en el contexto de la acumulación primitiva, deduciendo conclusiones muy similares a las presentadas en este libro. En *Dreaming the Dark* (1982) Starhawk ha conectado la caza de brujas con la desposesión del campesinado europeo de las tierras comunes, los efectos sociales de la inflación de precios causada por la llegada del oro y la plata americanos a Europa y el surgimiento de la medicina profesional. También ha apuntado que:

> La [bruja] ya no está […] [pero] sus miedos y las fuerzas contra las que luchó durante su vida siguen en pie. Podemos abrir nuestros diarios y leer las mismas acusaciones contra el ocio de los pobres […] Los expropiadores van al Tercer Mundo, destruyendo culturas […] saqueando los recursos de la tierra y la gente […] Si encendemos la radio, podemos escuchar el crujir de las llamas […] Pero la lucha continúa. (Starhawk, 1997: 218-19)

Si Starhawk examina principalmente la caza de brujas en el contexto del ascenso de la economía de mercado en Europa, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986) de Maria Mies, lo conecta con el proceso de colonización y la creciente conquista de la naturaleza que ha caracterizado a la dominación capitalista. Mies sostiene que la caza de brujas fue parte del intento de la clase capitalista emergente de establecer su control sobre la capacidad productiva de las mujeres y, fundamentalmente, sobre su potencia procreativa, en el contexto de una nueva división sexual e internacional del trabajo construida sobre la explotación de las mujeres, las colonias y la naturaleza (Mies, 1986: 69-70; 78-88).

Encierro» de pobres y vagabundos en *workhouses*[5] y casas correccionales, la caza de brujas fue un elemento esencial de la acumulación primitiva y de la «transición» al capitalismo.

Más adelante veremos qué tipo de miedos logró disipar la caza de brujas en la clase dominante y qué efectos tuvo ésta en la posición de las mujeres en Europa. Ahora quiero subrayar que, contrariamente a la visión propagada por la Ilustración, la caza de brujas no fue el último destello de un mundo feudal agonizante. Es bien sabido que la «supersticiosa» Edad Media no persiguió a ninguna bruja; el mero concepto de «brujería» no cobró forma hasta la baja Edad Media y nunca hubo juicios y ejecuciones masivas durante los «Años Oscuros», a pesar del hecho de que la magia impregnaba la vida cotidiana y de que, desde el Imperio Romano tardío, había sido temida por la clase dominante como herramienta de insubordinación entre los esclavos.[6]

En los siglos VII y VIII, se introdujo el crimen de *maleficium* en los códigos de los nuevos reinos Teutónicos, tal y como había ocurrido con el código romano. Esta era la época de la conquista árabe que, aparentemente, enfervorizó los corazones de los esclavos en Europa ante la perspectiva de la libertad, animándoles a tomar las armas contra sus dueños.[7] Esta innovación legal puede haber sido así una reacción al

---

5 Véase nota en el segundo capítulo, «La acumulación de trabajo y la degradación de las mujeres». [N. de la T.]

6 Desde el Imperio Romano tardío, las clases dominantes han considerado a la magia sospechosa de ser parte de la ideología de los esclavos y de constituir un instrumento de insubordinación. Pierre Dockes cita *De re rustica* de Columella, un agrónomo romano de la República tardía que a su vez cita a Cato, acerca de la confianza en los astrólogos, adivinos y hechiceros había de ser vigilada porque tenía una influencia peligrosa sobre los esclavos. Columella recomendó que el *villicus* «no debía hacer sacrificios sin órdenes de su amo. No debía recibir a adivinos ni a magos, que se aprovechaban de las supersticiones de los hombres para conducirlos al crimen […] Debía rehuir la confianza de arúspices y hechiceros, dos clases de personas que infectan las almas ignorantes con el veneno de supersticiones sin fundamento». (Citado por Dockes, 1982: 213)

7 Dockes cita el siguiente extracto de *Les Six Livres de la Republique* (1576), de Jean Bodin: «El poder de los árabes creció sólo de este modo [dando o prometiendo la libertad a los esclavos]. Pues tan pronto como el capitán Omar, uno de los lugartenientes de Mahoma, prometió la libertad a los esclavos que lo siguieran, atrajo a tantos que en unos pocos años se convirtieron en señores de todo el Oriente. Los rumores de libertad y las conquistas de los esclavos enardecieron los corazones de los esclavos en Europa, a partir de lo cual se alzaron en armas, primero en España en el año 781 y luego en el Sacro Imperio en los tiempos de Carlomagno y Ludovico Pío, como puede verse en los edictos expedidos en la época contra las conspiraciones declaradas entre los esclavos […] Al mismo tiempo este arranque de ira estalló en Alemania, donde los esclavos, habiéndose levantado en armas, sacudieron las fincas de los príncipes y las ciudades, e incluso Ludovico, rey de los alemanes, fue forzado a reunir todas sus fuerzas para aniquilarlos. Poco a poco esto forzó a los cristianos a rebajar la servidumbre y a liberar a los esclavos, con excepción de algunas *corvées* […]». (Citado en Dockes, 1982: 237)

miedo generado entre las elites por el avance de los «sarracenos» que, según se creía, eran grandes expertos en las artes mágicas (Chejne, 1983: 115-32). Pero en aquella época sólo eran castigadas por *maleficium* aquellas prácticas mágicas que infligían daño a las personas y a las cosas, y la Iglesia sólo usó esta expresión para criticar a aquéllos que creían en los actos de magia.[8]

La situación cambió hacia mediados del siglo XV. En esta época de revueltas populares, epidemias y de crisis feudal incipiente tuvieron lugar los primeros juicios a brujas (en Francia meridional, Alemania, Suiza e Italia), las primeras descripciones del aquelarre (Monter, 1976: 18)[9] y el desarrollo de la doctrina sobre la brujería, en la que la magia fue declarada una forma de herejía y el máximo crimen contra Dios, la Naturaleza y el Estado (Monter, 1976: 11-7). Entre 1435 y 1487 se escribieron veintiocho tratados sobre brujería (Monter, 1976: 19),

---

8 El *Canon Episcopi* (siglo X), considerado el texto más importante en lo que se refiere a la documentación de la tolerancia de la Iglesia hacia las creencias mágicas, calificó de «infieles» a aquéllos que creían en demonios y vuelos nocturnos, argumentando que tales «ilusiones» eran productos del Demonio (Russell, 1972: 76-7). Sin embargo, en su estudio sobre la caza de brujas en el suroeste de Alemania, Eric Midelfort ha cuestionado la idea de que la Iglesia en la Edad Media fuera escéptica y tolerante con respecto a la brujería. Este autor ha sido particularmente crítico con el uso que se ha hecho del *Canon Episcopi*, defendiendo que afirma lo opuesto de lo que se le ha hecho decir. En otras palabras, no debemos concluir que la Iglesia hubiera justificado las prácticas mágicas porque el autor del *Canon* atacase la creencia en la magia. De acuerdo a Midelfort, la posición del *Canon* era la misma que la Iglesia sostuvo hasta el siglo XVIII. La Iglesia condenaba la creencia de que los actos de magia eran posibles, porque consideraba que era una herejía maniqueísta atribuirle poderes divinos a brujas y demonios. Sin embargo, sostenía que era correcto castigar a aquéllos que practicaban la magia porque cobijaban maldad y se aliaban con el Demonio (Midelfort, 1975: 16-9).

Midelfort hace hincapié en que incluso en la Alemania del siglo XVI, el clero insistió en la necesidad de no creer en los poderes del Demonio. Pero señala que: a) la mayoría de los juicios fueron instigados y administrados por autoridades seculares a quienes no les interesaban las disquisiciones teológicas; b) tampoco entre el clero, la distinción entre «maldad» y «hecho maligno» tuvo muchas consecuencias prácticas, ya que después de todo muchos clérigos recomendaron que las brujas fueran castigadas con la muerte.

9 El aquelarre apareció por primera vez en la literatura medieval hacia mediados del siglo XV. Rosell Hope Robbins (1959: 415) escribe:

> Johannes Nieder (1435), uno de los primeros demonólogos, desconocía el aquelarre, pero el folleto francés anónimo *Errores Gazariarum* (1459) contiene una descripción detallada de la «sinagoga». Alrededor de 1458, Nicholas Jaquier usó la palabra «aquelarre» [sabbat], aunque su relato era poco preciso; «aquelarre» aparece también en un informe sobre la persecución de brujas en Lyon en 1460 —hacia el siglo XVI el «aquelarre» era un componente conocido de la brujería.

culminando, en la víspera del viaje de Colón, con la publicación en 1486 del tristemente célebre *Malleus Maleficarum* (El martillo de los brujos) que, de acuerdo con una nueva bula papal sobre la cuestión, la *Summis Desiderantes* (1484) de Inocencio VIII, señalaba que la Iglesia consideraba a la brujería como una nueva amenaza. No obstante, el clima intelectual que predominó durante el Renacimiento, especialmente en Italia, siguió caracterizado por el escepticismo respecto a todo lo relacionado con lo sobrenatural. Los intelectuales italianos, desde Ludovico Ariosto hasta Giordano Bruno y Nicolás Maquiavelo, vieron con ironía las historias clericales sobre los actos del Diablo, haciendo hincapié, en cambio (especialmente en el caso de Bruno), en el poder inicuo del oro y el dinero. *Non incanti ma contanti* («No encantos sino monedas») es el lema de uno de los personajes de una comedia de Bruno, que resume la perspectiva de la elite intelectual y los círculos aristocráticos de la época (Parinetto, 1998: 29-99).

Fue después de mediados del siglo XVI, en las mismas décadas en que los conquistadores españoles subyugaban a las poblaciones americanas, cuando empezó a aumentar la cantidad de mujeres juzgadas como brujas, así como la iniciativa de la persecución pasó de la Inquisición a las cortes seculares (Monter, 1976: 26). La caza de brujas alcanzó su punto máximo entre 1580 y 1630, es decir, en la época en la que las relaciones feudales ya estaban dando paso a las instituciones económicas y políticas típicas del capitalismo mercantil. Fue en este largo «Siglo de Hierro» cuando, prácticamente por medio de un acuerdo tácito entre países a menudo en guerra entre sí, se multiplicaron las hogueras, al tiempo que el Estado comenzó a denunciar la existencia de brujas y a tomar la iniciativa en su persecución.

La *Constitutio Criminalis Carolina* —el código legal Imperial promulgado por Carlos V en 1532— estableció que la brujería sería penada con la muerte. En la Inglaterra protestante, la persecución fue legalizada a través de tres Actas del Parlamento aprobadas en 1542, 1563 y 1604, esta última introdujo la pena de muerte incluso en ausencia de daño a personas o a cosas. Después de 1550, en Escocia, Suiza, Francia y los Países Bajos españoles se aprobaron también leyes y ordenanzas que hicieron de la brujería un crimen capital e incitaron a la población a denunciar a las sospechosas de brujería. Éstas fueron expedidas nuevamente en los años siguientes para aumentar la cantidad de personas que podían ser ejecutadas y, nuevamente, para hacer de la *brujería como tal*, y no de los daños que supuestamente provocaba, un crimen grave.

Los mecanismos de la persecución confirman que la caza de brujas no fue un proceso espontáneo, «un movimiento desde abajo al que las clases gobernantes y administrativas estaban obligadas a responder» (Larner, 1983: 1). Como Christina Larner ha mostrado para el caso de Escocia, la caza de brujas requería una vasta organización y administración oficial.[10] Antes de que los vecinos se acusaran entre sí o de que comunidades enteras fueran presas del «pánico», tuvo lugar un adoctrinamiento sostenido en el que las autoridades expresaron públicamente su preocupación por la propagación de las brujas y viajaron de aldea en aldea para enseñarle a la gente a reconocerlas, en algunos casos llevando consigo listados de mujeres sospechosas de ser brujas y amenazando con castigar a quienes les dieran asilo o les brindaran ayuda (Larner, 1983: 2).

A partir del Sínodo de Aberdeen (1603), los ministros de la Iglesia Presbiteriana de Escocia recibieron órdenes de preguntarle a sus feligreses, bajo juramento, si sospechaban que alguna mujer fuera bruja.

10 Los juicios por brujería eran costosos, ya que podían durar meses y se convertían en una fuente de trabajo para mucha gente (Robbins, 1959: 111). Los pagos por «servicios» y la gente que participaba —el juez, el cirujano, el torturador, el escriba, los guardias— que incluían sus comidas y el vino, estaban descaradamente incluidos en los archivos de los juicios, a lo que hay que agregar el coste de las ejecuciones y el de mantener a las brujas en prisión. La siguiente es la factura por un juicio en la ciudad escocesa de Kirkaldy en 1636:

	Libras	Chelines	Peniques
Por diez cargas de carbón, para quemarlas cinco marcos o	3	6	8
Por un barril de brea		14	
Por la tela de cáñamo para chalecos para ellas	3	10	
Por hacerlos	8		
Para que uno vaya a Finmouth para que el laird [*señor*] ocupe su sesión como juez		6	
Para el verdugo por sus esfuerzos	8	14	
Por sus gastos en este lugar		16	4

Robbins, 1959: 114

Los costos del juicio a una bruja eran pagados por los parientes de la víctima, pero «cuando la víctima no tenía un centavo» eran costeados por los ciudadanos del pueblo o el terrateniente (Robbins, *ibidem*). Sobre este tema, ver Robert Mandrou (1968: 112) y Christina Larner (1983: 115), entre otros.

En las iglesias se colocaron urnas para permitir que los informantes permanecieran en el anonimato; entonces, después de que una mujer cayera bajo sospecha, el ministro exhortaba a los fieles desde el púlpito a que testificaran en su contra, estando prohibido brindarle asistencia alguna (Black, 1971: 13). En otros países también se solicitaban denuncias. En Alemania, ésta era la tarea de los «visitantes» designados por la Iglesia Luterana con el consentimiento de los príncipes alemanes (Strauss, 1975: 54). En Italia septentrional, los ministros y las autoridades alimentaban las sospechas y se aseguraban de que acabaran en denuncias; también



Aquelarre. Este fue el primero y el más famoso de una serie de grabados producidos por el artista alemán Hans Bandung Grien a partir de 1510, explotando pornográficamente el cuerpo femenino bajo la apariencia de una denuncia.

se aseguraban de que las acusadas estuvieran completamente aisladas, forzándolas, entre otras cosas, a llevar carteles en sus vestimentas para que la gente se mantuviera alejada de ellas (Mazzali, 1998: 112).

La caza de brujas fue también la primera persecución, en Europa, que usó propaganda multimedia con el fin de generar una psicosis de masas entre la población. Una de las primeras tareas de la imprenta fue alertar al público sobre los peligros que suponían las brujas, a través de panfletos que publicitaban los juicios más famosos y los detalles de sus hechos más atroces. Para este trabajo se reclutaron artistas, entre ellos el alemán Hans Bandung, a quien debemos algunos de los retratos de brujas más mordaces. Pero fueron los juristas, magistrados y demonólogos, frecuentemente encarnados en la misma persona, quienes más contribuyeron a la persecución. Fueron ellos quienes sistematizaron los argumentos, respondieron a los críticos y perfeccionaron la maquinaria legal que, hacia finales del siglo XVI, dio un formato normalizado, casi burocrático, a los juicios, lo que explica las semejanzas entre las confesiones más allá de las fronteras nacionales. En su trabajo, los hombres de la ley contaron con la cooperación de los intelectuales de mayor prestigio de la época, incluidos filósofos y hombres de ciencia que aún hoy son elogiados como los padres del racionalismo moderno. Entre ellos estaba el teórico político inglés Thomas Hobbes, quien a pesar de su escepticismo sobre la existencia de la brujería, aprobó la persecución como forma de control social. Enemigo feroz de las brujas —obsesivo en su odio hacia ellas y en sus llamamientos a un baño de sangre— fue también Jean Bodin, el famoso abogado y teórico político francés, a quien el historiador Trevor Roper llama el Aristóteles y el Montesquieu del siglo XVI. Bodin, al que se le acredita la autoría del primer tratado sobre la inflación, participó en muchos juicios y escribió un libro sobre «pruebas» *(Demomania*, 1580) en el que insistía en que las brujas debían ser quemadas vivas, en lugar de ser «misericordiosamente» estranguladas antes de ser arrojadas a las llamas; que debían ser cauterizadas, así su carne se pudría antes de morir; y que sus hijos también debían ser quemados.

Bodin no fue un caso aislado. En este «siglo de genios» —Bacon, Kepler, Galileo, Shakespeare, Pascal, Descartes— que fue testigo del triunfo de la revolución copernicana, el nacimiento de la ciencia moderna y el desarrollo del racionalismo científico, la brujería se convirtió en uno de los temas de debate favoritos de las elites intelectuales europeas.

Jueces, abogados, estadistas, filósofos, científicos y teólogos se preocuparon por el «problema», escribieron panfletos y demonologías, acordaron que este era el crimen más vil y exigieron que fuera castigado.[11]

No puede haber duda, entonces, de que la caza de brujas fue una iniciativa *política* de gran importancia. La Iglesia Católica proveyó el andamiaje metafísico e ideológico para la caza de brujas e instigó la persecución de las mismas de igual manera en que previamente había instigado la persecución de los herejes. Sin la Inquisición, las numerosas bulas papales que exhortaban a las autoridades seculares a buscar y castigar a las «brujas» y, sobre todo, sin los siglos de campañas misóginas de la Iglesia contra las mujeres, la caza de brujas no hubiera sido posible. Pero, al revés de lo que sugiere el estereotipo, la caza de brujas no fue sólo un producto del fanatismo papal o de las maquinaciones de la Inquisición Romana. En su apogeo, las cortes seculares llevaron a cabo la mayor parte de los juicios, mientras que en las regiones en las que operaba la Inquisición (Italia y España) la cantidad de ejecuciones permaneció comparativamente más baja. Después de la Reforma protestante, que debilitó el poder de la Iglesia Católica, la Inquisición comenzó incluso a contener el celo de las autoridades contra las brujas, al tiempo que intensificaba la persecución de los judíos (Milano, 1963: 287-89).[12] Además, la Inquisición siempre dependió de la cooperación del Estado para llevar adelante las ejecuciones, ya que el clero quería evitar la vergüenza del derramamiento de sangre. La colaboración entre

11 H. R. Trevor-Roper escribe: «[La caza de brujas] fue promovida por los papas cultivados del Renacimiento, por los grandes reformadores protestantes, por los santos de la contrarreforma, por los académicos, abogados y eclesiásticos […] Si estos dos siglos fueron la Era de las Luces, tenemos que admitir que al menos en algún aspecto los Años Oscuros fueron más civilizados […]». (Trevor-Roper, 1967: 122 y sig.)

12 Cardini (1989: 13-6), Prosperi (1989: 217 y sg.) y Martin (1989: 32). Tal y como escribe Ruth Martin acerca del trabajo de la Inquisición en Venecia: «Una comparación hecha por [P. F.] Grendler sobre la cantidad de condenas a muerte adjudicadas por la Inquisición y por los tribunales civiles le llevo a concluir que "las Inquisiciones Italianas actuaron con gran moderación comparadas con los tribunales civiles", y que "la Inquisición Italiana estuvo marcada más por los castigos livianos y las conmutaciones que por la severidad", una conclusión confirmada recientemente por E. W. Monter en su estudio de la Inquisición en el Mediterráneo […] En lo que concierne a los juicios venecianos, no hubo sentencias de ejecución ni de mutilación y ser enviado a las galeras era raro. Las condenas a prisión largas también eran raras, y cuando se dictaban condenas de este tipo o destierros, eran frecuentemente conmutados después de un lapso de tiempo relativamente corto […] Las solicitudes de quienes estaban en prisión para que se les permitiera pasar a arresto domiciliario por enfermedad también fueron tratadas con compasión». (Martin, 1989: 32-3)

la Iglesia y el Estado fue aún mayor en las regiones donde predominó la Reforma, en aquellas donde el Estado se había convertido en la Iglesia (como en Inglaterra) o la Iglesia se había convertido en Estado (como en Ginebra, y, en menor grado, en Escocia). Aquí una rama del poder legislaba y ejecutaba, y la ideología religiosa revelaba abiertamente sus connotaciones políticas.

La naturaleza política de la caza de brujas también queda demostrada por el hecho de que tanto las naciones católicas como las protestantes, en guerra entre sí en todo lo demás, se unieron y compartieron argumentos para perseguir a las brujas. No es una exageración decir así que *la caza de brujas fue el primer terreno de unidad en la política de las nuevas Naciones-Estado europeas, el primer ejemplo de unificación europea después del cisma de la Reforma*. Atravesando todas las fronteras, la caza de brujas se diseminó desde Francia e Italia a Alemania, Suiza, Inglaterra, Escocia y Suecia.

¿Qué miedos instigaron semejante política concertada de genocidio? ¿Por qué se desencadenó semejante violencia? Y ¿por qué fueron las mujeres su objetivo principal?

Creencias diabólicas y cambios en el modo de producción

Debe afirmarse inmediatamente que, hasta el día de hoy, no hay respuestas seguras a estas preguntas. Un obstáculo fundamental en el camino para hallar una explicación reside en el hecho de que las acusaciones contra las brujas hayan sido tan grotescas e increíbles que no puedan ser comparadas con ningún otro motivo o crimen.[13] ¿Cómo dar cuenta del hecho de que durante más de dos siglos, en distintos países europeos, *cientos y cientos* de mujeres fueron juzgadas, torturadas, quemadas vivas o colgadas, acusadas de haber vendido su cuerpo y alma

13 No hay pruebas de cambios significativos en el peso atribuido a las acusaciones específicas, la naturaleza de los crímenes comúnmente asociados a la brujería y la composición social de los acusadores y las acusadas. El cambio más significativo es, tal vez, que en una fase temprana de la persecución (durante los juicios del siglo XV) la brujería fue vista principalmente como un crimen colectivo, que dependía de la organización de reuniones masivas, mientras que en el siglo XVII fue vista como un crimen de naturaleza individual, una carrera maléfica en la que se especializaban brujas aisladas —siendo esto un signo de la ruptura de los lazos comunales que resultaron de la creciente privatización de la tenencia de la tierra y de la expansión de las relaciones comerciales durante este periodo.

al Demonio y, por medios mágicos, asesinado a veintenas de niños, succionado su sangre, fabricado pociones con su carne, causado la muerte de sus vecinos destruyendo su ganado y cultivos, levantado tormentas y realizado una cantidad mayor de abominaciones? (Sin embargo, ¡aún hoy, algunos historiadores nos piden que creamos que la caza de brujas fue completamente razonable en el contexto de la estructura de creencias de la época!)

Un problema que se añade a todo esto es que no contamos con el punto de vista de las víctimas, puesto que todo lo que nos queda de sus voces son las confesiones redactadas por los inquisidores, generalmente obtenidas bajo tortura y, por muy bien que escuchemos —como ha hecho Carlo Ginzburg (1991)— lo que sale a la luz de folclore tradicional entre las fisuras de las confesiones que se hallan en los archivos, no contamos con ninguna forma de establecer su autenticidad. Además, el exterminio de las brujas no puede explicarse como un simple producto de la codicia: ninguna recompensa comparable a las riquezas de América podría haberse obtenido de la ejecución y la confiscación de los bienes de mujeres que en su mayoría eran muy pobres.[14]

Es por esta razón que algunos historiadores, como Brian Levack, se abstienen de presentar una teoría explicativa, contentándose con identificar las condiciones previas que permitieron que la caza de brujas tuviera lugar —por ejemplo, el cambio en el procedimiento legal de un sistema acusatorio privado a uno público durante la baja Edad Media, la centralización del poder estatal, el impacto de la Reforma y la Contrarreforma en la vida social (Levack, 1987).

No hay, sin embargo, necesidad de semejante agnosticismo, ni tampoco tenemos que decidir si los cazadores de brujas creían realmente en las acusaciones que dirigieron contra sus víctimas o si las emplearon cínicamente como instrumentos de represión social. Si consideramos el contexto social en el que se produjo la caza de brujas, el género y la clase de los acusados y los efectos de la persecución, podemos concluir

[14] Alemania es una excepción dentro de este patrón, ya que la caza de brujas afectó allí a bastantes miembros de la burguesía, incluidos muchos concejales. Sin duda, en Alemania, la confiscación de la propiedad fue el principal motivo detrás de la persecución, lo que explica el hecho de que alcanzara allí proporciones no alcanzadas en ningún otro país, excepto Escocia. Sin embargo, de acuerdo a Midelfort la legalidad de la confiscación fue controvertida; e incluso en el caso de las familias ricas, no se les sustrajo más de un tercio de la propiedad. Midelfort agrega que también en Alemania «está más allá de todo cuestionamiento que la mayor parte de la gente ejecutada era pobre» (Midelfort, 1972: 164-69).

que la caza de brujas en Europa fue un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron a la difusión de las relaciones capitalistas y al poder que habían obtenido en virtud de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar.

La caza de brujas fue también instrumental a la construcción de un orden patriarcal en el que los cuerpos de las mujeres, su trabajo, sus poderes sexuales y reproductivos fueron colocados bajo el control del Estado y transformados en recursos económicos. Esto quiere decir que los cazadores de brujas estaban menos interesados en el castigo de cualquier transgresión específica, que en la eliminación de formas generalizadas de comportamiento femenino que ya no toleraban y que tenían que pasar a ser vistas como abominables ante los ojos de la población. El hecho de que los cargos en los juicios se refirieran frecuentemente a acontecimientos que habían ocurrido varias décadas antes, de que la brujería fuera transformada en un *crimen exceptum*, es decir, un crimen que debía ser investigado por medios especiales, incluida la tortura, y de que pudiera ser castigado incluso en ausencia de cualquier daño probado a personas y cosas, son todos factores que indican que el objetivo de la caza de brujas —como ocurre frecuentemente con la represión política en épocas de intenso cambio y conflicto social— no eran crímenes socialmente reconocidos, sino prácticas y grupos de individuos previamente aceptados que tenían que ser erradicados de la comunidad por medio del terror y la criminalización. En este sentido, la acusación de brujería cumplió una función similar a la que cumple la «traición» —que, de forma significativa, fue introducida en el código legal inglés en esos años— y la acusación de «terrorismo» en nuestra época. La vaguedad de la acusación —el hecho de que fuera imposible probarla, mientras que al mismo tiempo evocaba el máximo horror— implicaba que pudiera ser utilizada para castigar cualquier tipo de protesta, con el fin de generar sospecha incluso sobre los aspectos más corrientes de la vida cotidiana.

Una primera idea sobre el significado del la caza de brujas en Europa puede encontrarse en la tesis propuesta por Michael Taussig, en su trabajo clásico *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (1980) [El Demonio y el fetichismo de la mercancía de América del Sur]. En este libro, el autor sostiene que las creencias diabólicas surgen en los periodos históricos en los que un modo de producción viene sustituido por otro. En estos periodos no sólo se transforman radicalmente las condiciones materiales de vida, sino también las bases del

orden social —por ejemplo, la concepción de cómo se crea el valor, qué genera vida y crecimiento, qué es «natural» y qué es antagónico a las costumbres establecidas y a las relaciones sociales (Taussig, 1980: 17 y sg.). Taussig desarrolló su teoría a partir del estudio de las creencias de los trabajadores rurales colombianos y los mineros bolivianos en una época en que, en ambos países, estaban surgiendo ciertas relaciones monetarias que a los ojos de la gente estaban asociadas con la muerte e incluso con lo diabólico, comparadas con las formas de producción más antiguas, y que todavía persistían, orientadas a la subsistencia. De ese modo, en los casos analizados por Taussig, eran los pobres quienes sospechaban de la adoración al Demonio por parte de los ricos. Aun así, su asociación entre el Diablo y la forma mercancía nos recuerda también que detrás de la caza de brujas estuvo la expansión del capitalismo rural, lo que supuso la abolición de derechos consuetudinarios y la primera ola de inflación en la Europa moderna. Estos fenómenos no sólo condujeron al crecimiento de la pobreza, el hambre y la dislocación social (Le Roy Ladurie, 1974: 208), sino que también transfirieron el poder a manos de una nueva clase de «modernizadores» que vieron con miedo y repulsión las formas de vida comunales que habían sido típicas de la Europa pre-capitalista. Fue gracias a la iniciativa de esta clase proto-capitalista por lo que la caza de brujas levantó vuelo, en tanto «plataforma en la que una amplia gama de creencias y prácticas populares [...] podían ser perseguidas» (Normand y Roberts, 2000: 65) y en tanto arma con la que se podía derrotar la resistencia a la reestructuración social y económica.

Resulta significativo que la mayoría de los juicios por brujería en Inglaterra tuvieran lugar en Essex, donde la mayor parte de la tierra había sido cercada durante el siglo XVI,[15] mientras que en las regiones de las Islas Británicas en las que la privatización de la tierra no se dio y tampoco formó parte de la agenda, no hay registros de caza de brujas. Los ejemplos más destacados en este contexto son Irlanda y los Highlands occidentales de Escocia, donde no puede encontrarse ningún rastro de

15 Todavía no se ha hecho un análisis serio de la relación entre los cambios en la tenencia de la tierra, sobre todo la privatización de la tierra, y la caza de brujas. Alan Macfarlane, que ha sido el primero en sugerir que existió una conexión importante entre los cercamientos de Essex y la caza de brujas en la misma época, se retractó después (Macfarlane, 1978). No obstante, la relación entre ambos fenómenos es incuestionable. Como hemos visto (en el capítulo 2), la privatización de la tierra fue un factor significativo —directa e indirectamente— en el empobrecimiento que sufrieron las mujeres en el periodo en el que la caza de brujas alcanzó proporciones masivas. Tan pronto como la tierra se privatizó y se desarrolló el comercio de tierras, las mujeres se hicieron vulnerables a un doble proceso de expropiación: por parte de los compradores de tierras acomodados y por parte de los hombres con quienes estaban relacionadas.

persecución, posiblemente porque en ambas regiones todavía predominase un sistema colectivo de tenencia de la tierra y lazos de parentesco que impidieron las divisiones comunales y el tipo de complicidad con el Estado que hizo posible la caza de brujas. De esta manera —mientras en los anglizados y privatizados Lowlands escoceses, donde la economía de subsistencia fue desapareciendo bajo el impacto de la reforma presbiteriana, la caza de brujas se cobró 4.000 víctimas, el equivalente al 1 % de la población femenina— en los Higlands y en Irlanda, las mujeres estuvieron a salvo durante los tiempos de la quema de brujas.

Que la difusión del capitalismo rural, con todas sus consecuencias (expropiación de la tierra, ensanchamiento de las distancias sociales, descomposición de las relaciones colectivas), constituyera un factor decisivo en el contexto de la caza de brujas es algo que también puede probarse por el hecho de que la mayoría de los acusados eran mujeres campesinas pobres —granjeras, trabajadoras asalariadas— mientras que quienes les acusaban eran miembros acaudalados y prestigiosos de la comunidad, con frecuencia sus mismos empleadores o terratenientes, es decir, individuos que formaban parte de las estructuras locales de poder y que, con frecuencia, tenían lazos estrechos con el Estado central. Sólo a medida que avanzó la persecución y se sembró el miedo a las brujas entre la población, las acusaciones comenzaron también a provenir de los vecinos —y también el miedo a ser acusada de brujería, o de «asociación subversiva». En Inglaterra, las brujas eran normalmente mujeres viejas que vivían de la asistencia pública o mujeres que sobrevivían yendo de casa en casa mendigando comida, un jarro de vino o de leche; si estaban casadas, sus maridos eran jornaleros, pero con mayor frecuencia eran viudas y vivían solas. Su pobreza se destaca en las confesiones. Era en tiempos de necesidad que el Diablo se les aparecía, para asegurarles que a partir de ese momento «nunca más debían pedir», aunque el dinero que les entregaba en tales ocasiones se convertiría pronto en cenizas, un detalle tal vez relacionado con la experiencia de la hiperinflación que era común en la época (Larner, 1983: 95; Mandrou, 1968: 77). En cuanto a los crímenes diabólicos de las brujas, no nos parecen más que la lucha de clases desarrollada al nivel de la aldea: el «mal de ojo», la maldición del mendigo a quien se le ha negado una limosna, la demora en el pago de la renta, la petición de asistencia pública (Macfarlane, 1970: 97; Thomas, 1971: 565; Kittredge, 1929: 163). Las distintas formas en las que la lucha de clases contribuyó a la creación de una bruja inglesa pueden observarse en las acusaciones contra Margaret Harkett, una vieja viuda de sesenta y cinco años colgada en Tyburn en 1585:



Una imagen clásica de la bruja inglesa: vieja, decrépita, rodeada de animales y de sus compinches, si bien con una postura desafiante. En *The Wonderful Discoveries of the Witchcrafts* de Margaret y Phillip Flowers (1619).

Había recogido una canasta de peras en el campo del vecino sin pedir permiso. Cuando le pidieron que las devolviera, las arrojó al piso con violencia; desde entonces ninguna pera creció en el campo. Más tarde, el sirviente de William Goodwin se negó a darle levadura, con lo cual su alambique para destilar cerveza se secó. Fue golpeada por un alguacil que la había visto robando madera del campo del señor; el alguacil enloqueció. Un vecino no le prestó un caballo; todos sus caballos murieron. Otro le pagó menos que lo que ella había pedido por un par de zapatos; luego murió. Un caballero le dijo a su sirviente que no le diera suero de mantequilla; después de lo cual no pudieron hacer ni manteca ni queso. (Thomas, 1971: 556)

Encontramos la misma secuencia en el caso de las mujeres que fueron «presentadas» ante la corte en Chelmsford, Windsor y Osyth. La Madre Waterhouse, colgada en Chelmsford en 1566, era una «mujer muy pobre», descrita como mendiga de torta o manteca y «peleada» con muchos de sus vecinos (Rosen, 1969: 76-82). Elizabeth Stile, la Madre Devell, la Madre Margaret y la Madre Dutton, ejecutadas en Windsor en 1579, también eran viudas pobres; la Madre Margaret vivía en el hogar de beneficencia, como su presunta líder, la Madre Seder, y todas salieron a mendigar; se supone que tomaron venganza al ser rechazadas (*ibidem*: 83-91). Al negársele un poco de levadura, Elizabeth Francis, una de las brujas de Chelmsford, maldijo a una vecina que más adelante contrajo un fuerte dolor de cabeza. La Madre Staunton murmuró sospechosamente mientras se alejaba de un vecino que le había negado levadura, tras lo cual el hijo del vecino enfermó gravemente (*ibidem*: 96). Ursula Kemp, colgada en Osyth en 1582, volvió coja a una tal Grace después de que ésta no le diera un poco de queso; también hizo que se le hinchara el trasero al hijo de Agnes Letherdale después de que éste le negara un puñado de arena para pulir. Alice Newman acosó mortalmente a Johnson, el recaudador de pobres, después de que éste se negara a darle doce peniques; también castigó a un tal Butler, quien no le dió un pedazo de carne (*ibidem*: 119). Encontramos una situación similar en Escocia, donde las acusadas eran también granjeras pobres, que aún poseían un pedazo de tierra propio, pero que apenas sobrevivían y, con frecuencia, despertaban la hostilidad de sus vecinos por haber empujado a su ganado para que pastara en su tierra o por no haber pagado la renta (Larner, 1983).

Caza de brujas y sublevación de clases

Como podemos ver a partir de estos casos, la caza de brujas se desarrolló en un ambiente en el que los «de mejor clase» vivían en un estado de constante temor frente a las «clases bajas», de quienes por cierto podía esperarse que albergaran pensamientos malignos porque en ese periodo estaban perdiendo todo lo que tenían.

No sorprende que este miedo se expresara como un ataque a la magia popular. La batalla contra la magia siempre ha acompañado el desarrollo del capitalismo, hasta el día de hoy. La premisa de la magia es que el mundo está vivo, es impredecible y hay una fuerza en todas las cosas,

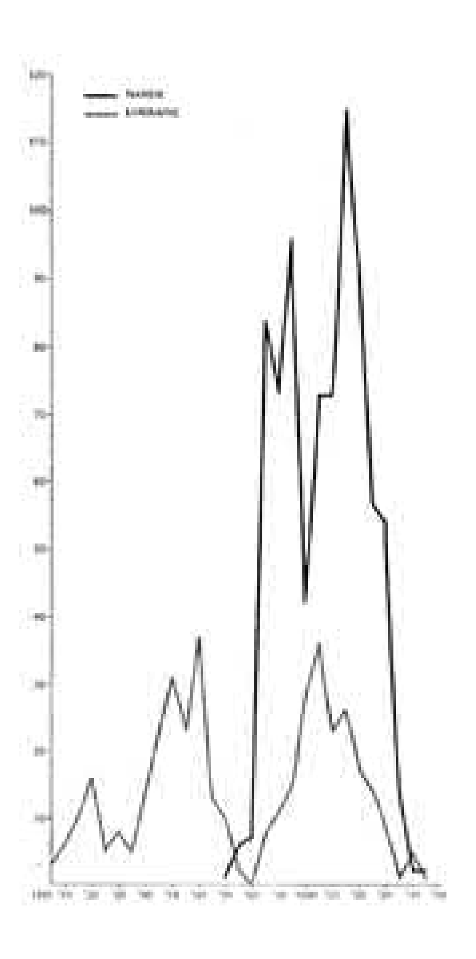
«agua, árboles, substancias, palabras [...]» (Wilson, 2000: xvii). De esta manera, cada acontecimiento es interpretado como la expresión de un poder oculto que debe ser descifrado y desviado según la voluntad de cada uno. Las implicaciones que esto tiene en la vida cotidiana vienen descritas, probablemente con cierta exageración, en la carta que un sacerdote alemán envió después de una visita pastoral a una aldea en 1594:

> El uso de encantamientos está tan extendido que no hay hombre o mujer que comience o haga algo […] sin primero recurrir a algún signo, encantamiento, acto de magia o método pagano. Por ejemplo, durante los dolores de parto, cuando se levanta o se baja el niño […] cuando se lleva a los animales al campo […] cuando han perdido un objeto o nadie lo ha podido encontrar […] cuando se cierran las ventanas por la noche, cuando alguien se enferma o una vaca se comporta de manera extraña, corren inmediatamente al adivino para preguntarle quién les robó, quién los encantó o para obtener un amuleto. La experiencia cotidiana de esta gente nos muestra que no hay límite para el uso de las supersticiones […] Aquí todos participan en las prácticas supersticiosas, con palabras, nombres, poemas, usando los nombres de Dios, de la Santísima Trinidad, de la Virgen María, de los doce Apóstoles […] Estas palabras son pronunciadas tanto abiertamente como en secreto; están escritas en pedazos de papel, tragados, llevados como amuletos. También hacen signos, ruidos y gestos extraños. Y después hacen magia con hierbas, raíces y ramas de cierto árbol; tienen su día y lugar especial para todas estas cosas. (Strauss, 1975: 21)

Como señala Stephen Wilson en *The Magical Universe* (2000: xviii), la gente que practicaba estos rituales eran en su mayoría pobres que luchaban por sobrevivir, siempre tratando de evitar el desastre y con el deseo, por lo tanto, de «aplacar, persuadir e incluso manipular estas fuerzas que lo controlan todo […] para mantenerse lejos del daño y el mal, y para conseguir el bien que consistía en la fertilidad, el bienestar, la salud y la vida» . Pero a los ojos de la nueva clase capitalista, esta concepción anárquica y molecular de la difusión del poder en el mundo era insoportable. Al intentar controlar la naturaleza, la organización capitalista del trabajo debía rechazar lo impredecible que está implícito en la práctica de la magia, así como la posibilidad de establecer una relación privilegiada con los elementos naturales y la creencia en la existencia de poderes a los que sólo algunos individuos tenían acceso, y que por lo tanto no eran fácilmente generalizables y aprovechables. La magia también constituyó un obstáculo para la racionalización del

proceso de trabajo y una amenaza para el establecimiento del principio de responsabilidad individual. Sobre todo, la magia parecía una forma de rechazo al trabajo, de insubordinación, y un instrumento de resistencia de base al poder. El mundo debía ser «desencantado» para poder ser dominado.

Hacia el siglo XVI, el ataque contra la magia estaba ya en su apogeo y las mujeres eran sus objetivos más probables. Aun cuando no eran hechiceras/magas expertas, se las llamaba para señalar a los animales cuando enfermaban, para curar a sus vecinos, para ayudarles a encontrar objetos perdidos o robados, para darles amuletos o pócimas para el amor, o para ayudarles a predecir el futuro. Si bien la caza de brujas



Esta gráfica indica la dinámica de los juicios a brujas entre 1505 y 1650 y se refiere específicamente al área de Namur [arriba] y Lorena [abajo] en Francia, si bien es representativa de la persecución en otros países europeos. En todas partes, las décadas más importantes fueron las que van de 1550 a 1630, cuando el precio de la comida se dispara. Henry Kamen (1972)

estuvo dirigida a una amplia variedad de prácticas femeninas, las mujeres fueron perseguidas fundamentalmente por ser ellas las que llevaban adelante esas prácticas —como hechiceras, curanderas, encantadoras o adivinadoras.[16] Pues su reivindicación del poder de la magia debilitaba el poder de las autoridades y del Estado, dando confianza a los pobres en relación con su capacidad para manipular el ambiente natural y social, y posiblemente para subvertir el orden constituido.

Por otra parte, es dudoso que las artes de la magia que las mujeres habían practicado durante generaciones hubieran sido magnificadas hasta convertirse en una conspiración demoníaca si no hubiesen existido en un contexto de intensa crisis y lucha social. La coincidencia entre crisis socioeconómica y caza de brujas ha sido advertida por Henry Kamen, quien ha observado que fue «precisamente en el periodo en el que se dio la subida de precios más importante (entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII) cuando hubo más acusaciones y persecuciones» (Kamen, 1972: 249).[17]

Aún más significativa es la coincidencia entre la intensificación de la persecución y la explosión de las sublevaciones urbanas y rurales. Se trató de las «guerras campesinas» contra la privatización de la tierra, que incluyeron los levantamientos en contra de los «cercamientos» en Inglaterra (en 1549, 1607, 1628, 1631), cuando cientos de hombres, mujeres y niños, armados con horquillas y palas, se lanzaron a destruir las cercas erigidas alrededor de los campos comunes, proclamando que «a partir de ahora nunca más necesitaremos trabajar». En Francia, entre 1593 y 1595, tuvo lugar la sublevación de los Croquants en contra de los diezmos, los impuestos excesivos y el aumento del precio del pan, un fenómeno que causó un hambruna masiva en amplias zonas de Europa.

---

16 Sin embargo, a medida que la caza de brujas se extendió, las distinciones entre la bruja profesional y aquellas mujeres que le pedían ayuda o realizaban prácticas de magia sin pretenderse expertas se difuminó.

17 Midelfort (1972: 123-24) también ve una conexión entre la Revolución de los Precios y la persecución de las brujas. Sobre la escalada de juicios a brujas en el sudoeste de Alemania después de 1620, escribe:

> Los años 1622-1623 fueron testigos de la total disrupción de la acuñación de moneda. El dinero se depreció hasta tal punto que los precios subieron hasta perderse de vista. La primavera del año 1625 fue fría y las cosechas fueron malas desde Wurzburg, pasando por Württemberg, hasta el valle del Rhin. El año siguiente hubo hambre en el valle del Rhin [...] Estas condiciones llevaron los precios más allá de lo que muchos trabajadores podían soportar.

Durante estas sublevaciones, a menudo eran las mujeres quienes iniciaban y dirigían la acción. La revuelta de Montpellier en 1645 fue iniciada por mujeres que trataban de proteger a sus hijos del hambre, y la sublevación de Córdoba en 1652 fue igualmente iniciada por mujeres. Además, las mujeres —después de que las revueltas fueran aplastadas, y muchos de los hombres fueran apresados o masacrados— persistieron en el propósito de llevar adelante la resistencia, aunque fuera de manera subterránea. Esto es lo que puede haber ocurrido en el sudoeste de Alemania, donde dos décadas después del fin de la Guerra Campesina comenzó a desarrollarse la caza de brujas. Al escribir sobre la cuestión, Eric Midelfort ha excluido la existencia de una conexión entre estos dos fenómenos (Midelfort, 1972: 68). Este autor no se ha preguntado sobre la posible existencia de relaciones familiares o comunitarias, como las que Le Roy Ladurie encontró en Cevennes,[18] entre, por un lado, los miles de campesinos que, desde 1476 hasta 1525, se levantaron continuamente en armas contra el poder feudal, y acabaron brutalmente derrotados, y, por otro, las decenas de mujeres que, menos de dos décadas más tarde, fueron llevadas a la hoguera en la misma región y en las mismas aldeas. Sin embargo, podemos imaginar que el feroz trabajo de represión dirigido por los príncipes alemanes y que los cientos y cientos de campesinos crucificados, decapitados y quemados vivos, sedimentaron odios insaciables y planes secretos de venganza, sobre todo entre las mujeres más viejas, que lo habían visto y lo recordaban, y que por eso eran más proclives a hacer saber su hostilidad a las elites locales de diversas modos.

La persecución de las brujas se desarrolló en este terreno. Se trató de una guerra de clases llevada a cabo por otros medios. No podemos dejar de ver, en este contexto, una conexión entre el miedo a la sublevación y la insistencia de los acusadores en el aquelarre [s*abbat*] o sinagoga de las brujas,[19]

---

18 Le Roy Ladurie (1987: 208) escribe: «Entre estos levantamientos frenéticos [las cazas de brujas] y las auténticas revueltas populares, que también alcanzaron su clímax en las mismas montañas entre 1580 y 1600, existieron una serie de coincidencias geográficas, cronológicas y a veces familiares».

19 En la obsesión con el aquelarre [*sabbat*] o sinagoga, como era llamada la mítica reunión de brujas, encontramos una prueba de la continuidad entre la persecución de las brujas y la persecución de los judíos. Como herejes y propagadores de la sabiduría árabe, los judíos eran vistos como hechiceros, envenenadores y adoradores del Demonio. Las historias sobre la práctica de la circuncisión, que decían que los judíos mataban niños en rituales, contribuyeron al retrato de los mismos como seres diabólicos. «Una y otra vez los judíos fueron descritos (en los misterios como también en los *sketches)* como "demonios del Infierno, enemigos de la raza humana"» (Trachtenberg, 1944: 23). Sobre la conexión entre la persecución a los judíos y la caza de brujas véase también *Ecstasies* (1991), de Carlo Ginzburg, capítulos 1 y 2.

la famosa reunión nocturna en la que supuestamente se congregaban miles de personas, viajando con frecuencia desde lugares distantes. Es imposible determinar si, al evocar los horrores del *sabbat*, las autoridades apuntaban a formas de organización reales. Pero no hay duda de que, en la obsesión de los jueces por estas reuniones diabólicas, además del eco de la persecución de los judíos, se escucha el eco de las reuniones secretas que los campesinos realizaban de noche, en las colinas solitarias y en los bosques, para planear la sublevación.[20] La historiadora italiana Luisa Muraro ha escrito sobre estas reuniones en *La Signora del Gioco* [La Señora del Juego], un estudio sobre los juicios a brujas que tuvo lugar en los Alpes italianos a comienzos del siglo XVI:

> Durante los juicios en Val di Fiemme una de las acusadas le dijo espontáneamente a los jueces que una noche, mientras estaba en las montañas con su suegra, vio un gran fuego en la distancia. «Corre, corre», había gritado su abuela, «éste es el fuego de la Señora del Juego». Juego (*gioco*) en muchos dialectos del norte de Italia es el nombre más viejo para el aquelarre (en los juicios de Val di Fiemme todavía se menciona a una figura femenina que dirigía el juego) [...] En 1525, en la misma región, hubo un levantamiento campesino. Exigían la eliminación de diezmos y tributos, libertad para cazar, menos conventos, hostales para los pobres, el derecho de cada aldea a elegir su sacerdote [...] Incendiaron castillos, conventos y casas de los hombres del clero. Pero fueron derrotados, masacrados y quienes sobrevivieron fueron perseguidos durante años por venganza de las autoridades.

Muraro concluye:

> El fuego de la señora del juego se pierde en la distancia, mientras que en primer plano están los fuegos de la revuelta y las piras de la represión […] Sólo podemos suponer que los campesinos se reunían secretamente de noche alrededor de una fogata para calentarse y charlar […] y que aquéllos que sabían guardaban el secreto de estas reuniones secretas, apelando a la vieja leyenda […] Si las brujas tenían secretos, éste debe haber sido uno de ellos (Muraro, 1977: 46-7).

20 La referencia proviene aquí de los conspiradores del *Bundschuh* —el sindicato de campesinos alemanes cuyo símbolo era el zueco— que en Alsacia, en la década de 1490, conspiró para alzarse en contra de la iglesia y el castillo. Federico Engels comenta que estaban habituados a hacer sus reuniones durante la noche en el solitario Hunher Hill (Engels, 1977: 66).

La sublevación de clases, junto con la transgresión sexual, era un elemento central en las descripciones del aquelarre, retratado como una monstruosa orgía sexual y como una reunión política subversiva, que culminaba con una descripción de los crímenes que habían cometido los participantes y con el Diablo dando instrucciones a las brujas para rebelarse contra sus amos. También es significativo que el pacto entre la bruja y el Diablo era llamado *conjuratio*, como los pactos que hacían frecuentemente los esclavos y los trabajadores en lucha (Dockes, 1982: 222; Tigar y Levy, 1977: 136), y el hecho de que ante los ojos de los acusadores el Diablo representaba una promesa de amor, poder y riquezas por la cual una persona estaba dispuesta a vender su alma, es decir, infringir todas las leyes naturales y sociales.

La amenaza del canibalismo, que era un tema central en la morfología del aquelarre, recuerda también, según Henry Kamen, la morfología de las sublevaciones, ya que los trabajadores rebeldes por momentos exhibían su desprecio por aquellos que vendían su sangre amenazándolos con comérselos.[21] Kamen menciona lo que ocurrió en el pueblo de Romans (Delfinado, Francia), en el invierno de 1580, cuando los campesinos sublevados en contra de los diezmos proclamaron que «en menos de tres días se venderá carne cristiana» y, luego, durante el carnaval, «el líder de los rebeldes, vestido con una piel de oso, comió manjares que hicieron pasar por carne cristiana» (Kamen, 1972: 334; Le Roy Ladurie, 1981: 189-216). Otra vez, en Nápoles, en 1585, durante una protesta contra el encarecimiento del pan, los rebeldes mutilaron el cuerpo del magistrado responsable del aumento y pusieron a la venta pedazos de su carne (Kamen, 1972: 335). Kamen señala que comer carne humana simbolizaba una inversión total de los valores sociales, que concuerda con la imagen de la bruja como personificación de la perversión moral que sugieren muchos de los rituales atribuidos a la práctica de la brujería: la misa celebrada al revés, las danzas en sentido contrario a las agujas del reloj (Clark, 1980; Kamen, 1972). Efectivamente, la bruja era un símbolo viviente del «mundo al revés», una imagen recurrente en la literatura de la Edad Media, vinculada a aspiraciones milenarias de subversión del orden social.

---

21 El historiador italiano Luciano Parinetto ha sugerido que la cuestión del canibalismo puede ser importada del Nuevo Mundo, ya que el canibalismo y la adoración del Demonio se fusionaban en los informes sobre los «indios» realizados por los conquistadores y sus cómplices del clero. Para fundamentar esta tesis Parinetto cita el *Compendium Maleficarum* (1608), de Francesco Maria Guazzo, que, desde su punto de vista, demuestra que los demonólogos en Europa se vieron influidos, en su retrato de las brujas como caníbales, por informes provenientes del «Nuevo Mundo». En cualquier caso, las brujas en Europa fueron acusadas de sacrificar a los niños al Demonio mucho antes de la conquista y la colonización de América.

La dimensión subversiva y utópica del aquelarre [*witches' Sabbat*] viene destacada también, desde un ángulo diferente, por Luciano Parinetto quien, en *Streghe e Potere* (1998) [Brujas y poder], ha insistido en la necesidad de realizar una interpretación moderna de esta reunión, leyendo sus aspectos transgresores desde el punto de vista del desarrollo de una disciplina capitalista del trabajo. Parinetto señala que la dimensión nocturna del aquelarre era una violación de la contemporánea regularización capitalista del tiempo de trabajo, y un desafío a la propiedad privada y la ortodoxia sexual, ya que las sombras nocturnas oscurecían las distinciones entre los sexos y entre «lo mío y lo tuyo». Parinetto sostiene también que *el vuelo*, *el viaje*, elemento importante en las acusaciones contra las brujas, debe ser interpretado como un ataque a la movilidad de los inmigrantes y los trabajadores itinerantes, un fenómeno nuevo, reflejado en el miedo a los vagabundos, que tanto preocupaban a las



Herejes valdenses, tal y como fueron representados en el *Tractatus contra sectum Valdensium*, de Johannes Tinctoris (c.1460). La caza de brujas se desarrolló primero en aquellas regiones donde la persecución de los herejes había sido más intensa. En los primeros tiempos, en algunas zonas de Suiza, a las brujas se las conocía como *waudois*.

autoridades en ese periodo. Parinetto concluye que, considerado en su especificidad histórica, el aquelarre nocturno aparece como una demonización de la utopía encarnada en la rebelión contra los amos y el colapso de los roles sexuales, y también representa un uso del espacio y del tiempo contrario a la nueva disciplina capitalista del trabajo.

En este sentido, hay una continuidad entre la caza de brujas y la persecución precedente de los herejes que, con el pretexto de imponer una ortodoxia religiosa, castigó formas específicas de subversión social. De forma significativa, la caza de brujas se desarrolló primero en las zonas donde la persecución de herejes había sido más intensa (el sur de Francia, el Jura, el norte de Italia). En algunas regiones de Suiza, en un comienzo, las brujas eran llamadas *herege* («hereje») o *waudois* («valdenses») (Monter, 1976: 22; Russell, 1972: 34 y sg.).[22] Además, los herejes fueron también quemados en la hoguera como traidores a la verdadera religión y fueron acusados de crímenes que luego entraron en el decálogo de la brujería: sodomía, infanticidio, adoración a los animales. En cierta medida, se trata de acusaciones rituales que la Iglesia siempre lanzó contra las religiones rivales. Pero, como hemos visto, la revolución sexual había sido un ingrediente esencial del movimiento herético, desde los cátaros hasta los adamitas. Los cátaros, en particular, habían desafiado la degradada visión de las mujeres que tenía la Iglesia y promovían el rechazo del matrimonio e incluso de la procreación, que consideraban una forma de engañar al alma. También habían adoptado la religión Maniquea que, de acuerdo con algunos historiadores, fue responsable de la creciente preocupación de la Iglesia en la baja Edad Media por la presencia del Diablo en el mundo y de la visión de la brujería como una contra-Iglesia por parte de la Inquisición. De esta manera, la continuidad entre la herejía y la brujería, al menos en esta primera etapa de la caza de brujas, no puede ponerse en duda. Pero la caza de brujas se dio en un contexto histórico distinto, que había sido transformado de forma dramática, primero por los traumas y dislocaciones producidos por la Peste Negra —una divisoria de aguas en la historia europea— y más tarde, en el siglo XV, por el profundo cambio en las relaciones de clase que trajo aparejada la reorganización capitalista de la vida económica y social. Inevitablemente, entonces, incluso los

22 En los siglos XIV y XV, la Inquisición acusó a las mujeres, los herejes y los judíos de brujería. La palabra *hexerei* (brujería) fue usada por primera vez durante los juicios que se hicieron entre 1419 y 1420 en Lucerna e Interlaken (Russell, 1972: 203).

elementos de continuidad visibles (por ejemplo, el banquete nocturno promiscuo) tenían un significado diferente al que tuvieron sus antecesores en la lucha de la Iglesia contra los herejes.

La caza de brujas, la caza de mujeres y la acumulación del trabajo

La diferencia más importante entre la herejía y la brujería es que esta última era considerada un crimen femenino. Esto fue especialmente cierto en el momento en que la persecución alcanzó su punto máximo, en el periodo comprendido entre 1550 y 1650. En una etapa anterior, los hombres habían llegado a representar hasta un 40 % de los acusados, y un número menor continuó siendo procesado posteriormente, fundamentalmente vagabundos, mendigos, trabajadores itinerantes, así como también gitanos y curas de clase baja. Ya en el siglo XVI, la acusación de adoración al Demonio se había convertido en un tema común en las luchas políticas y religiosas; casi no hubo obispo o político que, en el momento de mayor exaltación, no fuera acusado de practicar la brujería. Los protestantes acusaban a los católicos, especialmente al papa, de servir al Demonio; el mismo Lutero fue acusado de ser mago, como también lo fueron John Knox en Escocia, Jean Bodin en Francia y muchos otros. Los judíos también fueron ritualmente acusados de adorar al Demonio y con frecuencia fueron retratados con cuernos y garras. Pero el hecho más destacable es que más del 80 % de las personas juzgadas y ejecutadas en Europa en los siglos XVI y XVII por el crimen de brujería fueron mujeres. De hecho, fueron perseguidas más mujeres por brujería en este periodo que por cualquier otro crimen, excepto, significativamente, el de infanticidio.

El hecho de que la bruja fuera mujer también era destacado por los demonólogos, a quienes regocijaba que Dios hubiera perdonado a los hombres de semejante azote. Como ha hecho notar Sigrid Brauner (1995), los argumentos que se usaron para justificar este fenómeno fueron cambiando. Mientras que los autores del *Malleus Maleficarum* explicaban que las mujeres tenían más tendencia a la brujería debido a su «lujuria insaciable», Martín Lutero y los escritores humanistas pusieron el énfasis en las debilidades morales y mentales de las mujeres como origen de esta perversión. Pero todos señalaban a las mujeres como seres diabólicos.

Otra diferencia entre las persecuciones de los herejes y de las brujas es que las acusaciones de perversión sexual e infanticidio contra las brujas tenían un papel central y estaban acompañadas por la virtual demonización de las prácticas anticonceptivas.

La asociación entre anticoncepción, aborto y brujería apareció por primera vez en la Bula de Inocencio VIII (1484) que se quejaba de que:

> A través de sus encantamientos, hechizos, conjuros y otras supersticiones execrables y encantos, enormidades y ofensas horrorosas, [las brujas] destruyen a los vástagos de las mujeres […] Ellas entorpecen la procreación de los hombres y la concepción de las mujeres; de allí que ni los maridos puedan realizar el acto sexual con sus mujeres ni las mujeres puedan realizarlo con sus maridos (Kors y Peters, 1972: 107-08).

A partir de ese momento, los crímenes reproductivos ocuparon un lugar prominente en los juicios. En el siglo XVII las brujas fueron acusadas de conspirar para destruir la potencia generativa de humanos y animales, de practicar abortos y de pertenecer a una secta infanticida dedicada a asesinar niños u ofrecerlos al Demonio. También en la imaginación popular, la bruja comenzó a ser asociada a la imagen de una vieja lujuriosa, hostil a la vida nueva, que se alimentaba de carne infantil o usaba los cuerpos de los niños para hacer sus pociones mágicas —un estereotipo que más tarde sería popularizado por los libros infantiles.

¿Cuál fue la razón de semejante cambio en la trayectoria que va de la herejía a la brujería? En otras palabras, ¿por qué, en el transcurso de un siglo, los herejes se convirtieron en mujeres y por qué la transgresión religiosa y social fue redefinida de forma predominante como un crimen reproductivo?

En la década de 1920, la antropóloga inglesa Margaret Murray propuso, en *The Witch-Cult in Western Europe* (1921) [El culto de brujería en Europa occidental], una explicación que ha sido recientemente utilizada por las ecofeministas y practicantes de la «Wicca». Murray sostuvo que la brujería fue una religión matrifocal en la que la Inquisición centró su atención después de la derrota de las herejías, acuciada por un nuevo miedo a la desviación doctrinal. En otras palabras, las mujeres procesadas como brujas por los demonólogos eran (de acuerdo con esta teoría) practicantes de antiguos cultos de fertilidad destinados a propiciar los nacimientos y la reproducción —cultos que habían existido en las regiones



Brujas cocinando niños. Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum* (1608).

del Mediterráneo durante miles de años, pero a los que la Iglesia se opuso por tratarse de ritos paganos y de una amenaza a su poder.[23] La presencia de comadronas entre las acusadas, el papel que jugaron las mujeres en la Edad Media como curanderas comunitarias, el hecho de

23 La tesis de Murray ha sido revisitada en los últimos años, gracias al renovado interés de las ecofeministas por la relación entre las mujeres y la naturaleza en las primeras sociedades matrifocales. Entre quienes han interpretado a las brujas como defensoras de una antigua religión ginocéntrica que idolatraba las potencias reproductivas se encuentra Mary Condren. En *The Serpent and the Goddess* (1989), Condren sostiene que la caza de brujas fue parte de un largo proceso en el que la cristiandad desplazó a las sacerdotisas de la antigua religión, afirmando en principio que éstas usaban sus poderes para propósitos malignos y negando después que tuvieran semejantes poderes (Condren, 1989: 80-6). Uno de los argumentos más interesantes a los que recurre Condren en este contexto está relacionado con la conexión entre la persecución de las brujas y el intento de los sacerdotes cristianos de apropiarse de los poderes reproductivos de las mujeres. Condren muestra cómo los sacerdotes participaron en una verdadera competencia con las «mujeres sabias» realizando milagros reproductivos, haciendo que mujeres estériles quedaran encintas, cambiando el sexo de bebés, realizando abortos sobrenaturales y, por último, aunque no menos importante, dando albergue a niños abandonados (Condren, 1989: 84-5).



El drama de la mortalidad infantil se encuentra bien captado en esta imagen de Hans Holbein el Joven, *The Dance of Death*, una serie de cuarenta y un diseños impresos en Francia en 1538.

que hasta el siglo XVI el parto fuera considerado un «misterio» femenino, se encuentran entre los factores citados en apoyo a esta perspectiva. Pero esta hipótesis no puede explicar la secuencia temporal de la caza de brujas, ni puede decirnos por qué estos cultos de fertilidad se hicieron tan abominables a los ojos de las autoridades como para que ordenaran la exterminación de las mujeres que practicaban la antigua religión.

Una explicación distinta es la que señala que la prominencia de los crímenes reproductivos en los juicios por brujería fue una consecuencia de las altas tasas de mortalidad infantil que eran típicas de los siglos XVI y XVII, debido al crecimiento de la pobreza y la desnutrición. Las brujas, según se sostiene, eran acusadas por el hecho de que murieran tantos niños, de que lo hicieran tan repentinamente, de que murieran poco después de nacer o de que fueran vulnerables a una gran variedad de enfermedades. Pero esta explicación tampoco va muy lejos. No da cuenta del hecho de que las mujeres que eran llamadas brujas también eran acusadas de evitar la concepción y es incapaz de situar la caza de brujas en el contexto de la política económica e institucional del siglo



Brujas ofreciendo niños al Demonio. Un grabado del folleto sobre el juicio a Agnes Sampson (1591).

XVI. De esta manera, pierde de vista la significativa conexión entre el ataque a las brujas y el desarrollo de una nueva preocupación, entre los estadistas y economistas europeos, por la cuestión de la reproducción y el tamaño de la población, bajo cuya rúbrica se discutía la cuestión del tamaño de la fuerza de trabajo en aquella época. Como hemos visto anteriormente, la cuestión del trabajo se volvió especialmente urgente en el siglo XVII, cuando la población en Europa comenzó de nuevo a declinar, haciendo surgir el espectro de un colapso demográfico similar al que había tenido lugar en las colonias americanas en las décadas que siguieron a la Conquista. Sobre este trasfondo, parece plausible que la caza de brujas fuera, al menos en parte, un intento de criminalizar el control de la natalidad y de poner el cuerpo femenino, el útero, al servicio del incremento de la población y la acumulación de fuerza de trabajo.

Esta es una hipótesis; lo cierto es que la caza de brujas fue promovida por una clase política que estaba preocupada por el descenso de la población y motivada por la convicción de que una población grande constituye la riqueza de una nación. El hecho de que los siglos XVI y XVII fueron el momento de apogeo del Mercantilismo, testigos del comienzo de los registros demográficos (de nacimientos, muertes y matrimonios), del censo y de la formalización de la demografía, como la primera «ciencia de Estado», es una clara prueba de la importancia estratégica que comenzaba a adquirir el control de los movimientos de la población para los círculos políticos que instigaban la caza de brujas (Cullen, 1975: 6 y sg.).[24]

También sabemos que muchas eran comadronas o «mujeres sabias», depositarias tradicionales del saber y control reproductivo de las mujeres (Midelfort, 1972: 172). El *Malleus* les dedicó un capítulo entero, en el que sostenía que eran peores que cualquier otra mujer, ya que ayudaban a la madre a destruir el fruto de su vientre, una conjura facilitada, acusaban, por la exclusión de los hombres de las habitaciones donde las mujeres parían.[25] Al ver que en todas las cabañas se le daba pensión a alguna partera, los autores recomendaron que no se le permitiera practicar este arte a ninguna mujer, a menos que antes demostrara que había sido una «buena católica». Esta recomendación fue escuchada. Como hemos visto, las parteras eran contratadas para vigilar a las mujeres —para controlar, por ejemplo, que no ocultaran sus embarazos o parieran sus hijos fuera

---

24 A mediados del siglo XVI la mayoría de los países europeos comenzaron a realizar estadísticas con regularidad. En 1560 el historiador italiano Francesco Guicciardini expresó su sorpresa al enterarse de que en Amberes y en los Países Bajos, normalmente las autoridades no recogían datos demográficos excepto en los casos de «urgente necesidad» (Helleneir, 1958: 1-2). Durante el siglo XVII todos los Estados en los que hubo caza de brujas promovieron también el crecimiento demográfico (*ibidem*: 46).

25 Monica Green ha desafiado, sin embargo, la idea de que en la Edad Media existiese una división sexual del trabajo médico tan rígida, como para que los hombres esuvieran excluidos del cuidado de las mujeres y en particular de la ginecología y de la obstetricia. También sostiene que las mujeres estuvieron presentes, aunque en menor cantidad, en todas las ramas de la medicina, no sólo como comadronas sino también como médicas, boticarias, barberas-cirujanas. Green cuestiona el argumento corriente de que las parteras fueron especialmente perseguidas por las autoridades y de que es posible establecer una conexión entre la caza de brujas y la expulsión de las mujeres de la profesión médica a partir de los siglos XIV y XV. Argumenta que las restricciones a la práctica fueron el resultado de un buen número de tensiones sociales (en España, por ejemplo, del conflicto entre cristianos y musulmanes) y que mientras las crecientes limitaciones a la práctica de las mujeres puede ser documentada, no ocurre lo mismo con las razones que se dieron para ello. Green admite que las cuestiones imperantes detrás de estas limitaciones eran de origen «moral»; es decir, estaban relacionadas con consideraciones sobre el carácter de las mujeres (Green, 1989: 453 y sig.).

del matrimonio— o en caso contrario eran marginadas. Tanto en Francia como en Inglaterra, a partir de finales del siglo XVI, a pocas mujeres se les permitió que practicaran la obstetricia, una actividad que, hasta esa época, había sido su misterio inviolable. A principios del siglo XVII, comenzaron a aparecer los primeros hombres parteros y, en cuestión de un siglo, la obstetricia había caído casi completamente bajo control estatal. Según Alice Clark:

> El continuo proceso de sustitución de las mujeres por hombres en la profesión es un ejemplo del modo en que ellas fueron excluidas de todas las ramas de trabajo profesional, al negárseles la oportunidad de obtener un entrenamiento profesional adecuado. (Clark, 1968: 265)

Pero interpretar el ocaso social de la partera como un caso de desprofesionalización femenina supone perder de vista su importancia. Hay pruebas convincentes de que, en realidad, las parteras fueron marginadas porque no se confiaba en ellas y porque su exclusión de la profesión socavó el control de las mujeres sobre la reproducción.[26]

Del mismo modo que los cercamientos expropiaron las tierras comunales al campesinado, la caza de brujas expropió los cuerpos de las mujeres, los cuales fueron así «liberados» de cualquier obstáculo que les impidiera funcionar como máquinas para producir mano de obra. La amenaza de la hoguera erigió barreras formidables alrededor de los cuerpos de las mujeres, mayores que las levantadas cuando las tierras comunes fueron cercadas.

De hecho, podemos imaginar el efecto que tuvo en las mujeres el hecho de ver a sus vecinas, amigas y parientes ardiendo en la hoguera y darse cuenta de que cualquier iniciativa anticonceptiva por su parte, podría ser percibida como el producto de una perversión demoníaca.[27]

---

26 J. Gelis escribe que «el Estado y la Iglesia desconfiaron tradicionalmente de esta mujer cuya práctica era frecuentemente secreta e impregnada de magia, cuando no de brujería, y que podía sin duda contar con el apoyo de la comunidad rural». Agrega que fue necesario sobre todo quebrar la complicidad, verdadera o imaginada, de las *sages femmes,* en tales crímenes como el aborto, el infanticidio y el abandono de niños (Gelis, 1977: 927 y sg.). En Francia, el primer edicto que regulaba la actividad de las *sages femmes* fue promulgado en Estrasburgo a finales del siglo XVI. Hacia finales del siglo XVII las *sages femmes* estaban completamente bajo el control del Estado y eran usadas por este último como fuerza reaccionaria en sus campañas de reforma moral (Gelis, 1977).

27 Esto puede explicar por qué los anticonceptivos, que habían sido ampliamente usados en la Edad Media, desaparecieron en el siglo XVII, sobreviviendo sólo en el entorno de la prostitución.



Tres mujeres son quemadas vivas en el mercado de Guernsey, Inglaterra. Grabado anónimo del siglo XVI.

Tratar de entender lo que las mujeres cazadas como brujas y las demás mujeres de sus comunidades debían pensar, sentir y decidir a partir de este horrendo ataque en su contra —en otras palabras, arrojar una mirada a la persecución «desde dentro», como Anne L. Barstow ha hecho en su *Witchcraze* (1994)— nos permite evitar también la especulación sobre las intenciones de los perseguidores y concentrarnos, en cambio, en los efectos de la caza de brujas sobre la posición social de las mujeres. Desde este punto de vista, no puede haber duda de que la caza de brujas destruyó los métodos que las mujeres habían utilizado para controlar la procreación, al señalarlas como instrumentos diabólicos, e institucionalizar el control del Estado sobre el cuerpo femenino, la precondición para su subordinación a la reproducción de la fuerza de trabajo.

Cuando reaparecieron en escena ya estaban en manos masculinas, de tal manera que a las mujeres no se les permitiera su uso excepto con permiso masculino. De hecho, durante mucho tiempo el único anticonceptivo ofrecido por la medicina burguesa habría de ser el condón. El «forro» comienza a aparecer en Inglaterra en el siglo XVIII, una de sus primeras menciones aparece en el *Diario* de James Boswell (citado por Helleiner, 1958: 94).

Pero la bruja no era sólo la partera, la mujer que evitaba la maternidad o la mendiga que a duras penas se ganaba la vida robando un poco de leña o de manteca de sus vecinos. También era la mujer libertina y promiscua —la prostituta o la adúltera y, por lo general, la mujer que practicaba su sexualidad fuera de los vínculos del matrimonio y la procreación. Por eso, en los juicios por brujería la «mala reputación» era prueba de culpabilidad. La bruja era también la mujer rebelde que contestaba, discutía, insultaba y no lloraba bajo tortura. Aquí la expresión «rebelde» no está referida necesariamente a ninguna actividad subversiva específica en la que pueda haber estado involucrada alguna mujer. Por el contrario, describe la *personalidad femenina* que se había desarrollado, especialmente entre los campesinos, durante la lucha contra el poder feudal, cuando las mujeres actuaron al frente de los movimientos heréticos, con frecuencia organizadas en asociaciones femeninas, planteando un desafío creciente a la autoridad masculina y a la Iglesia. Las descripciones de las brujas nos recuerdan a las mujeres tal y como eran representadas en las moralidades teatrales y en los *fabliaux*: listas para tomar la iniciativa, tan agresivas y vigorosas como los hombres, que usaban ropas masculinas o montaban con orgullo sobre la espalda de sus maridos, empuñando un látigo.

Sin duda, entre las acusadas había mujeres sospechosas de crímenes específicos. Una fue acusada de envenenar a su marido, otra de causar la muerte de su empleador, otra de haber prostituido a su hija (Le Roy Ladurie, 1974: 203-04). Pero no era sólo la mujer que transgredía las normas, sino *la mujer como tal, en particular la mujer de las clases inferiores, la que era llevada a juicio*, una mujer que generaba tanto miedo que en su caso la relación entre educación y castigo fue puesta patas para arriba. «Debemos diseminar el terror entre algunas castigando a muchas», declaró Jean Bodin. Y, efectivamente, en algunos pueblos sólo unas pocas se salvaron.

También el sadismo sexual desplegado durante las torturas, a las que eran sometidas las acusadas, revela una misoginia sin paralelo en la historia y no puede explicarse a partir de ningún crimen específico. De acuerdo con el procedimiento habitual, las acusadas eran desnudadas y afeitadas completamente (se decía que el Demonio se escondía entre sus cabellos); después eran pinchadas con largas agujas en todo su cuerpo, incluidas sus vaginas, en busca de la señal con la que el Diablo supuestamente marcaba a sus criaturas (tal y como los patrones en Inglaterra hacían con los esclavos fugitivos). Con frecuencia eran

violadas; se investigaba si eran vírgenes o no —un signo de su inocencia; y si no confesaban, eran sometidas a calvarios aun más atroces: sus miembros eran arrancados, eran sentadas en sillas de hierro bajo las cuales se encendía fuego; sus huesos eran quebrados. Y cuando eran colgadas o quemadas, se tenía cuidado de que la lección, que había que aprender sobre su final, fuera realmente escuchada. La ejecución era un importante evento público que todos los miembros de la comunidad debían presenciar, incluidos los hijos de las brujas, especialmente sus hijas que, en algunos casos, eran azotadas frente a la hoguera en la que podían ver a su madre ardiendo viva.

La caza de brujas fue, por lo tanto, una guerra contra las mujeres; fue un intento coordinado de degradarlas, demonizarlas y destruir su poder social. Al mismo tiempo, fue precisamente en las cámaras de tortura y en las hogueras en las que murieron las brujas donde se forjaron los ideales burgueses de feminidad y domesticidad.

También en este caso, la caza de brujas amplificó las tendencias sociales contemporáneas. De hecho, existe una continuidad inconfundible entre las prácticas que constituían el objeto de la caza de brujas y las que estaban prohibidas por la nueva legislación introducida durante esos mismos años con el fin de regular la vida familiar y las relaciones de género y de propiedad. De un extremo a otro de Europa occidental, a medida que la caza de brujas avanzaba se iban aprobando leyes que castigaban a las adúlteras con la muerte (en Inglaterra y en Escocia con la hoguera, al igual que en el caso de alta traición), la prostitución era ilegalizada y también lo eran los nacimientos fuera del matrimonio, mientras que el infanticidio fue convertido en un crimen capital.[28] De forma simultánea, las amistades femeninas

---

28 En 1556, Enrique II sancionó en Francia una ley castigando como asesina a cualquier mujer que ocultara su embarazo y cuyo hijo naciera muerto. Una ley similar fue sancionada en Escocia en 1563. Hasta el siglo XVIII, el infanticidio fue castigado en Europa con la pena de muerte. En Inglaterra, durante el Protectorado, se introdujo la pena de muerte por adulterio.

Al ataque a los derechos reproductivos de la mujer, y a la introducción de nuevas leyes que sancionaban la subordinación de la esposa al marido en el ámbito familiar, debe añadirse la criminalización de la prostitución, a partir de mediados del siglo XVI. Como hemos visto (en el capítulo 2), las prostitutas eran sometidas a castigos atroces tales como la accabussade. En Inglaterra, eran marcadas en la frente con hierros calientes de una manera que guardaba semejanza con la «marca del Diablo», y después eran azotadas y afeitadas como las brujas. En Alemania, la prostituta podía ser ahogada, quemada o enterrada viva. En algunas ocasiones se le cortaba la nariz, una práctica de origen árabe, usada para castigar «crímenes de honor» e inflingida también a las mujeres acusadas de adulterio.



El Diablo se lleva el alma de una mujer que fue su sirvienta. Grabado de Olaus Magnus, *Historia de Gentibus Septentrionalibus* (Roma, 1555).

se convirtieron en objeto de sospecha; denunciadas desde el púlpito como una subversión de la alianza entre marido y mujer, de la misma manera que las relaciones entre mujeres fueron demonizadas por los acusadores de las brujas que las forzaban a denunciarse entre sí como cómplices del crimen. Fue también en este periodo cuando la palabra «chisme» [*gossip*], que en la Edad Media significaba «amigo», cambió su significado, adquiriendo una connotación despectiva: un signo más del grado en que el poder de las mujeres y los lazos comunales habían sido socavados.

También a nivel ideológico, existe una estrecha correspondencia entre la imagen degradada de la mujer forjada por los demonólogos y la imagen de la feminidad construida por los debates de la época sobre

---

Como la bruja, la prostituta era supuestamente reconocida por su «mal de ojo». Se suponía que la trasgresión sexual era diabólica y daba a las mujeres poderes mágicos. Sobre la relación entre el erotismo y la magia en el Renacimiento, véase P. Couliano (1987).

la «naturaleza de los sexos»,[29] que canonizaban a una mujer estereotipada, débil de cuerpo y mente y biológicamente propensa al Demonio, que efectivamente servía para justificar el control masculino sobre las mujeres y el nuevo orden patriarcal.

La caza de brujas y la supremacía masculina: la domesticación de las mujeres

La política sexual de la caza de brujas se puede observar desde la perspectiva de la relación entre la bruja y el Diablo, que constituye una de las novedades introducidas por los juicios de los siglos XVI y XVII. La Gran Caza de Brujas marcó un cambio en la imagen del Diablo comparada con aquella que podía encontrarse en las vidas de santos medievales o en los libros de los magos del Renacimiento. En esta última, el Diablo era retratado como un ser maligno, pero con poco poder —por lo general bastaba con rociar agua bendita y decir algunas palabras santas para derrotar sus ardides. Su imagen era la de un malhechor fracasado que, lejos de inspirar terror, poseía algunas virtudes. El Diablo medieval era un especialista en lógica, competente en asuntos legales, a veces representado en el acto de defender su caso frente a un tribunal (Seligman, 1948: 151-58).[30] También era un trabajador cualificado que podía ser usado para cavar minas o construir murallas de ciudades, aunque era rutinariamente engañado cuando llegaba el momento de su recompensa. La visión renacentista de la relación entre el Diablo y el mago también retrataba al Diablo como un ser subordinado llamado al deber, voluntario o no, como un sirviente al que se le hacía hacer cosas según la voluntad de su maestro.

La caza de brujas transformó la relación de poder entre el Diablo y la bruja. Ahora la mujer era la sirvienta, la esclava, el *súcubo* en cuerpo y alma, mientras el Diablo era al mismo tiempo su dueño y amo, proxeneta y marido. Por ejemplo, era el Diablo quien «se dirigía a la

29 El debate sobre la naturaleza de los sexos comienza en la Baja Edad Media y es retomado en el siglo XVII.

30 «Tu non pensavi ch'io fossi!» («¡No pensabas que mi especialidad fuera la lógica!») ríe entre dientes el Diablo en el *Infierno* de Dante, mientras le arrebata el alma a Bonifacio VIII, que sutilmente pensó escapar del fuego eterno arrepintiéndose en el momento mismo de cometer sus crímenes (*La Divina Comedia, Infierno,* canto XXVII, verso 123).



Mujeres vuelan en sus escobas al aquelarre después de aplicar ungüentos sobre sus cuerpos. Lámina francesa del siglo XVI de Thomas Erastus, *Dialogues touchant le pouvoir des sorcières* (1570).

supuesta bruja. Ella rara vez lo hacía aparecer» (Larner, 1983: 148). Después de aparecérsele, el Diablo le pedía que se convirtiera en su sirvienta y lo que venía a continuación era un ejemplo clásico de relación amo/esclavo, marido/mujer. Él le imprimía su marca, tenía relaciones sexuales con ella y, en algunos casos, incluso le cambiaba el nombre (Larner, 1983: 148). Además, en una clara prefiguración del destino matrimonial de las mujeres, la caza de brujas introducía *un solo Diablo*, en lugar de la multitud de diablos que pueden encontrarse en el mundo medieval y renacentista, y un *Diablo masculino por cierto*, en contraste con las figuras femeninas (Diana, Hera, *la Signora del Gioco*), cuyos cultos estaban presentes entre las mujeres de la Edad Media, tanto en las regiones mediterráneas como en las teutónicas.

Puede apreciarse cuán preocupados estaban los cazadores de brujas por la afirmación de la supremacía masculina en el hecho de que, incluso cuando se rebelaban contra la ley humana y divina, las mujeres tenían que ser retratadas como serviles a un hombre y el punto culminante de su rebelión —el famoso pacto con el Diablo— tenía que representarse como un contrato de matrimonio pervertido. La analogía matrimonial era llevada a tal punto que las brujas confesaban que ellas «no se atrevían a desobedecer al Diablo», o, más curioso aún, que no encontraban ningún placer en copular con él, una contradicción con respecto a la ideología de la caza de brujas para la cual la brujería era consecuencia de la lujuria insaciable de las mujeres.

La caza de brujas no sólo santificaba la supremacía masculina, también inducía a los hombres a temer a las mujeres e incluso a verlas como destructoras del sexo masculino. Según predicaban los autores de *Malleus Maleficarum*, las mujeres son hermosas cuando se les mira pero contaminan cuando se las toca; atraen a los hombres, pero sólo para debilitarles; hacen todo para complacerles, pero el placer que dan es más amargo que la muerte, pues sus vicios cuestan a los hombres la pérdida de sus almas —y tal vez sus órganos sexuales (Kors y Peters, 1972: 114-15). Supuestamente, una bruja podía castrar a los hombres o dejarlos impotentes, ya sea congelando sus fuerzas generativas o haciendo que su pene se levantase y se cayese según su voluntad.[31] Algunas robaban a los hombres sus penes, para esconderlos en grandes cantidades en nidos de aves o en cajas, hasta que, bajo presión, eran forzadas a devolvérselos a sus dueños.[32]

Pero ¿quiénes eran estas brujas que castraban a los hombres o los hacían impotentes? Potencialmente, todas las mujeres. En un pueblo o ciudad pequeña de unos pocos miles de habitantes, donde durante el momento de apogeo de la caza de brujas docenas de mujeres fueron

31 El sabotaje del acto conyugal era uno de los principales temas en los procesos judiciales relacionados con el matrimonio y la separación, especialmente en Francia. Como observa Robert Mandrou, los hombres temían tanto ser convertidos en impotentes por las mujeres, que los curas de los pueblos prohibían con frecuencia asistir a las bodas a aquellas mujeres que eran sospechosas de ser expertas en «atar nudos», un presunto ardid para causar la impotencia masculina (Mandrou 1968: 81-2, 391 y sig.; Le Roy Ladurie, 1974: 204-05; Lecky, 1886: 100).

32 Este relato aparece en varias demonologías. Generalmente termina cuando el hombre descubre el daño que se le ha ocasionado y fuerza a la bruja a que le devuelva su pene. Lo acompaña hasta lo alto de un árbol donde tiene muchos escondidos en un nido; el hombre elige uno pero la bruja se opone: «No, ése es el del Obispo».

quemadas en pocos años o incluso en pocas semanas, ningún hombre se podía sentir a salvo o estar seguro de que no vivía con una bruja. Muchos debían estar aterrorizados al oír que por la noche algunas mujeres dejaban su lecho matrimonial para viajar al aquelarre, engañando a sus maridos que dormían, poniendo un palo cerca de ellos; o al escuchar que las mujeres tenían el poder de hacer que sus penes desaparecieran, como la bruja mencionada en el *Malleus*, que había almacenado docenas de ellos en un árbol.

A pesar de los intentos individuales de hijos, maridos o padres de salvar a sus parientes femeninas de la hoguera, no hay registros, salvo una excepción, de alguna organización masculina que se opusiera a la persecución, lo que sugiere que la propaganda tuvo éxito en separar a las mujeres de los hombres. La excepción proviene de los pescadores de una región vasca, donde el inquisidor francés Pierre Lancre estaba llevando a cabo juicios en masa que condujeron a la quema de una cantidad aproximada de seiscientas mujeres. Mark Kurlansky informa que los pescadores habían estado ausentes, ocupados en la temporada anual del bacalao. Pero:

> [Cuando los hombres] de la flota de bacalao de St.-Jean-de-Luz, una de las más grandes [del País Vasco] oyó rumores de que sus esposas, madres e hijas estaban siendo desnudadas, apuñaladas y muchas de ellas habían sido ya ejecutadas, la campaña del bacalao de 1609 terminó dos meses antes. Los pescadores regresaron, garrotes en mano y liberaron a un convoy de brujas que eran llevadas al lugar de la quema. Esta resistencia popular fue todo lo que hizo falta para detener los juicios […] (Kurlansky 2001: 102).

La intervención de los pescadores vascos contra la persecución de sus parientas fue un acontecimiento único. Ningún otro grupo u organización se levantó en defensa de las brujas. Sabemos, en cambio, que algunos hombres hicieron negocios denunciando mujeres, designándose a sí mismos «cazadores de brujas», viajando de pueblo en pueblo amenazando con delatar a las mujeres a menos que ellas pagaran. Otros hombres aprovecharon el clima de sospecha que rodeaba a las mujeres para liberarse de esposas y amantes no deseadas, o para debilitar la venganza de mujeres a las que ellos habían violado o seducido. Sin lugar a dudas, la falta de acción de los hombres en contra de las atrocidades a las que fueron sometidas las mujeres estuvo con frecuencia motivada



El Diablo seduce a una mujer para que haga un pacto con él. Ulrico Monitor, *De Lamies* (1489.

por el miedo a ser implicados en los cargos, ya que la mayoría de los hombres juzgados por este crimen fueron parientes de sospechosas o sentenciadas por brujería. Pero no hay duda de que los años de propaganda y terror sembraron entre los hombres las semillas de una profunda alienación psicológica con respecto a las mujeres, lo cual quebró la solidaridad de clase y minó su propio poder colectivo. Podemos estar de acuerdo con Marvin Harris:

> La caza de brujas […] dispersó y fragmentó todas las energías de protesta latentes. Hizo a todos sentirse impotentes y dependientes de los grupos sociales dominantes y además dio una salida local a sus frustraciones. Por esta razón impidió a los pobres, más que a cualquier otro grupo social, enfrentarse a la autoridad eclesiástica y al orden secular, y reclamar la redistribución de la riqueza y la igualdad social. (Harris, 1974: 239-40)

Al igual que hoy, al reprimir a las mujeres, las clases dominantes sometían de forma aún más eficaz a la totalidad del proletariado. Instigaban a los hombres que habían sido expropiados, empobrecidos y criminalizados a que culparan a la bruja castradora por su desgracia y a

que vieran el poder que las mujeres habían ganado frente a las autoridades como un poder que las mujeres utilizarían contra ellos. Todos los miedos, profundamente arraigados, que los hombres albergaban con respecto a las mujeres (fundamentalmente por la propaganda misógina de la Iglesia), fueron movilizados en este contexto. No sólo se culpó a las mujeres de que los hombres se volvieran impotentes; también su sexualidad fue convertida en un objeto de temor, una fuerza peligrosa, demoníaca: a los hombres se les enseñó que una bruja podía esclavizarlos y encadenarlos a su voluntad (Kors y Peters, 1972: 130-32).

Una acusación recurrente en los juicios por brujería era que las brujas llevaban a cabo prácticas sexuales degeneradas, centradas en la copulación con el Diablo y en la participación en orgías que supuestamente se daban en el aquelarre. Pero las brujas también eran acusadas de generar una excesiva pasión erótica en los hombres, de modo que a los hombres atrapados en algo ilícito les resultaba fácil decir que habían sido embrujados o, a una familia que quería poner término a la relación de un hijo varón con una mujer que desaprobaban, acusar a ésta de ser bruja. El *Malleus* escribió:

> Existen siete métodos por medio de los cuales [las brujas] infectan de brujería el acto venéreo y la concepción del útero. Primero, llevando las mentes de los hombres a una pasión desenfrenada; segundo, obstruyendo su fuerza de gestación; tercero, eliminando los miembros destinados a ese acto; cuarto, convirtiendo a los hombres en animales por medio de sus artes mágicas; quinto, destruyendo la fuerza de gestación de las mujeres; sexto, provocando el aborto; séptimo, ofreciendo los niños al Diablo […]. (1971: 47)

Las brujas fueron acusadas simultáneamente de dejar impotentes a los hombres y de despertar pasiones sexuales excesivas en ellos; la contradicción es sólo aparente. En el nuevo código patriarcal que se desarrolló en concomitancia con la caza de brujas, la impotencia física era la contraparte de la impotencia moral; era la manifestación física de la erosión de la autoridad masculina sobre las mujeres, ya que desde el punto de vista «funcional» no había ninguna diferencia entre un hombre castrado y uno inútilmente enamorado. Los demonólogos miraban ambos estados con sospecha, claramente convencidos de que sería imposible poner en práctica el tipo de familia exigida por la prudencia burguesa emergente —inspirada en el Estado, con el marido como rey y la mujer subordinada a

su voluntad, desinteresadamente entregada a la administración del hogar (Schochet, 1975)— si las mujeres con su *glamour* y sus hechizos de amor podían ejercer tanto poder como para hacer de los hombres los *súcubos* de sus deseos.

La pasión sexual minaba no sólo la autoridad de los hombres sobre las mujeres —como lamentaba Montaigne, el hombre puede conservar su *decoro* en todo excepto en el acto sexual (Easlea, 1980: 243)—, sino también la capacidad de un hombre para gobernarse a sí mismo, haciéndole perder esa preciosa cabeza donde la filosofía cartesiana situaría la fuente de la Razón. Por eso, una mujer sexualmente activa constituía un peligro público, una amenaza al orden social ya que subvertía el sentido de responsabilidad de los hombres y su capacidad de trabajo y autocontrol. Para que las mujeres no arruinaran a los hombres moralmente —o, lo que era más importante, financieramente— la sexualidad femenina tenía que ser exorcizada. Esto se lograba por medio de la tortura, de la muerte en la hoguera, así como también de las interrogaciones meticulosas a las que las brujas fueron sometidas, mezcla de exorcismo sexual y violación psicológica.[33]

Para las mujeres, entonces, los siglos XVI y XVII inauguraron verdaderamente una era de represión sexual. La censura y la prohibición llegaron a definir efectivamente su relación con la sexualidad. Pensando en Michel Foucault, debemos insistir también en que *no* fue la pastoral católica, ni tampoco la confesión, lo que mejor demuestra cómo el «Poder», en el crepúsculo de la Era Moderna, hizo obligatorio que la gente hablara de sexo (Foucault, 1978: 142). En ningún otro lugar, la «explosión discursiva» sobre el sexo, que Foucault detectó en esta época, fue exhibida con mayor contundencia que en las cámaras de tortura de la caza de brujas. Pero no tuvo nada en común con la excitación mutua que Foucault imagina fluyendo entre la mujer y su confesor. Sobrepasando ampliamente a cualquier cura de pueblo, los inquisidores forzaron a las

---

33 Carolyn Merchant (1980: 168) sostiene que las interrogaciones y las torturas a las brujas proporcionaron el modelo para el método de la Nueva Ciencia, tal y como la definió Francis Bacon:

> Buena parte de la imaginería usada [por Bacon] para delinear sus objetivos y métodos científicos deriva de los juzgados. En la medida en que trata a la naturaleza como una mujer que ha de ser torturada por medio de invenciones mecánicas, su imaginería está fuertemente sugestionada por las interrogaciones en los juicios por brujería y por los aparatos mecánicos usados para torturar brujas. En un pasaje pertinente, Bacon afirmó que el método por el cual los secretos de la naturaleza podrían ser descubiertos estaba en investigar los secretos de la brujería por la Inquisición […].

brujas a desvelar sus aventuras sexuales con todo detalle, sin inmutarse por el hecho de que con frecuencia se trataba de mujeres viejas y sus *hazañas* sexuales databan de muchas décadas atrás. De una manera casi ritual, forzaban a las supuestas brujas a explicar de qué manera habían sido poseídas por el Demonio en su juventud, qué habían sentido durante la penetración, qué pensamientos impuros habían albergado. Pero el escenario sobre el cual se desplegó este discurso acerca del sexo fue la cámara de torturas, donde las preguntas fueron hechas entre aplicaciones de la *garrucha*, a mujeres enloquecidas por el dolor. De ningún modo podemos suponer que la orgía de palabras que las mujeres torturadas de esta manera estaban forzadas a pronunciar incitaba su placer o reorientaba, por sublimación lingüística, su deseo. En el caso de la caza de brujas —que Foucault ignora sorprendentemente en su *Historia de la sexualidad* (Foucault, 1978, Vol. I)— el «discurso interminable sobre sexo» no fue desplegado como una alternativa a, sino en servicio de la represión, la censura, el rechazo. Ciertamente podemos decir que el lenguaje de la caza de brujas «produjo» a la Mujer como una especie diferente, un ser *sui generis*, más carnal y pervertido por naturaleza. También podemos decir que la producción de la «mujer pervertida» fue un paso hacia la transformación de la *vis erotica* femenina en *vis lavorativa —es decir, un primer paso hacia la transformación de la sexualidad femenina en trabajo*. Pero debemos apreciar el carácter destructivo de este proceso, que también demuestra los límites de una «historia de la sexualidad» en general, como la propuesta por Foucault, que trata la sexualidad desde la perspectiva de un sujeto indiferenciado, de género neutro y como una actividad que tiene las mismas consecuencias para hombres y mujeres.

La caza de brujas y la racionalización capitalista de la sexualidad

La caza de brujas no trajo como consecuencia nuevas capacidades sexuales ni placeres sublimados para las mujeres. Fue en cambio el primer paso de una larga marcha hacia el «sexo limpio entre sábanas limpias», y la transformación de la actividad sexual femenina en un trabajo al servicio de los hombres y la procreación. En este proceso fue fundamental la prohibición, por antisociales y demoníacas, de todas las formas no productivas, no procreativas de la sexualidad femenina.

La repulsión que la sexualidad no procreativa estaba comenzando a inspirar, está bien expresada por el mito de la vieja bruja, volando en su escoba que, como los animales que también montaba (cabras, yeguas, perros), era una proyección de un pene extendido, símbolo de la lujuria desenfrenada. Esta imaginería revela una nueva disciplina sexual que negaba a la «vieja fea», que ya no era fértil, el derecho a una vida sexual. En la creación de este estereotipo, los demonólogos se ajustaban a la sensibilidad moral de su época, tal y como reflejan las palabras de dos contemporáneos ilustres de la caza de brujas:

> ¿Acaso hay algo más odioso que ver una vieja lasciva? ¿Qué puede ser más absurdo? Y, sin embargo, es tan común […] Es peor en las mujeres que en los hombres […] Mientras que ella es una vieja bruja, una arpía, no puede ver ni oír, no es más que un cadáver, aulla y seguramente tiene un semental. (Burton, 1977: 56)

> Pero aún resulta mucho más divertido ver a ciertas viejas, que casi ya se caen de viejas, y tienen tal aspecto de cadáver que parecen difuntas resucitadas, decir a todas horas que la vida es muy dulce, que todavía están en celo […] se embadurnan constantemente el rostro con aceites, nunca se separan del espejo, se depilan las partes secretas, enseñan todavía sus pechos blandos y marchitos, solicitan con tembloroso gruñido sus apetitos lánguidos, beben a todas horas, se mezclan en los bailes de las muchachas y escriben cartitas amorosas. (Erasmo de Rotterdam, 1941: 42)



Hans Burkmair, *Disputa entre una bruja y un Inquisidor* (anterior a 1514). Muchas mujeres acusadas y juzgadas por brujería eran viejas y pobres. Con frecuencia dependían de la caridad pública para sobrevivir. La brujería —según dicen— es el arma de quienes no tienen poder. Pero las mujeres viejas también eran más propensas que cualquier otra persona a resistir a la destrucción de las relaciones comunales causada por la difusión de las relaciones capitalistas. Ellas encarnaban el saber y la memoria de la comunidad. La caza de brujas invirtió la imagen de la mujer vieja: tradicionalmente se le había considerado sabia, desde entonces se convirtió en un símbolo de esterilidad y hostilidad a la vida.

Esto estaba muy lejos del mundo de Chaucer, donde la Comadre de Bath, después de quemar a cinco maridos, podía aún declarar abiertamente: «Bienvenido sea el sexto […] No pretendo de ninguna manera ser casta. Cuando uno de mis maridos se ha ido, otro cristiano debe hacerse cargo de mí» (Chaucer, 1977: 277). En el mundo de Chaucer, la vitalidad sexual de la mujer vieja era una afirmación de la vida contra la muerte; en la iconografía de la caza de brujas, la vejez impide a las mujeres la posibilidad de una vida sexual, la contamina, convierte la actividad sexual en una herramienta de la muerte más que en un medio de regeneración.

Si no se tiene en cuenta la edad (pero sí la clase) de las mujeres juzgadas por brujería, hay una constante identificación de la sexualidad femenina con la bestialidad. Esto venía sugerido por la copulación con el dios-cabra (una de las representaciones del Demonio), el tristemente célebre beso *sub cauda* y la acusación de que las brujas conservaban una variedad de animales —«diablillos» o «familiares»— que les ayudaban en sus crímenes y con los cuales mantenían una relación particularmente íntima. Se trataba de gatos, perros, liebres, sapos, de los que la bruja cuidaba, supuestamente con el objeto de amamantarse de ellos por medio de tetillas especiales.

Había también otros animales que jugaban un papel en la vida de la bruja como instrumentos del Demonio: las cabras y las yeguas nocturnas[34] la llevaban volando al aquelarre, los sapos le proveían veneno para sus brebajes. Tal era la presencia de los animales en el mundo de las brujas, en el que debemos suponer que ellos también estaban siendo juzgados.[35]

El matrimonio entre la bruja y sus «familiares» era quizás una referencia a las prácticas «bestiales» que caracterizaban la vida sexual de los campesinos en Europa, que continuaron siendo un delito capital mucho después del final de la caza de brujas. En una época en la que se estaba comenzando a adorar la Razón y a disociar lo humano de lo corpóreo, los animales fueron también sujetos a una drástica devaluación —reducidos a simples bestias, al «Otro» excesivo— símbolos perennes de lo peor de los instintos humanos. Pero el excedente de presencias

34 En el texto se lee «(night)mare». *Night* es «noche» y *mare* se traduce como «yegua». *Nightmare* es «pesadilla». No se trata sólo de un juego de palabras. En inglés, la hembra del caballo forma parte de la etimología de la palabra «pesadilla». [N. de la T.]

35 Sobre el ataque contra animales, véase el Capítulo 2.

animales en las vidas de las brujas sugiere también que las mujeres se encontraban en un cruce de caminos (resbaladizo) entre los hombres y los animales y que no sólo la sexualidad femenina, sino también la sexualidad como tal, se asemejaba a lo animal. Para sellar esta ecuación, las brujas fueron con frecuencia acusadas de cambiar de forma y tomar apariencia animal, siendo el sapo, el animal al que se hacía referencia más comúnmente; el sapo, en tanto símbolo de la vagina, sintetizaba la sexualidad, la bestialidad y el mal.

La caza de brujas condenó la sexualidad femenina como la fuente de todo mal, pero también fue el principal vehículo para llevar a cabo una amplia reestructuración de la vida sexual que, ajustada a la nueva disciplina capitalista del trabajo, criminalizaba cualquier actividad sexual que amenazara la procreación, la transmisión de la propiedad dentro de la familia o restara tiempo y energías al trabajo.

Los juicios por brujería brindan una lista aleccionadora de las formas de sexualidad que estaban prohibidas en la medida en que eran «no productivas»: la homosexualidad, el sexo entre jóvenes y viejos,[36] el sexo entre gente de clases diferentes, el coito anal, el coito por detrás (se creía que resultaba en relaciones estériles), la desnudez y las danzas. También estaba proscrita la sexualidad pública y colectiva que había prevalecido durante la Edad Media, como en los festivales de primavera de origen pagano que, en el siglo XVI, aún se celebraban en toda Europa. Compárese, en este contexto, la descripción que hace P. Stubbes, en *Anatomy of Abuse* (1583) [Anatomía del abuso], de la celebración de los mayos

---

36 En este contexto, es significativo que las brujas fueran acusadas a menudo por niños. Norman Cohn ha interpretado este fenómeno como una sublevación de los jóvenes contra los viejos y, en particular, en contra de la autoridad de los padres (N. Cohn, 1975; Trevor Roper, 2000). Pero es necesario considerar otros factores. En primer lugar, es verosímil que el clima de miedo creado por la caza de brujas a lo largo de los años fuera el motivo para que hubiese una gran presencia de niños entre los acusadores, lo que comenzó a materializarse en el siglo XVII. También es importante destacar que las acusadas de ser brujas eran fundamentalmente mujeres proletarias, mientras que los niños que las acusaban eran frecuentemente los hijos de sus empleadores. Así, es posible suponer que los niños fueron manipulados por sus padres para que formularan acusaciones que ellos mismos eran reacios a decir, como fue sin duda lo que ocurrió en los juicios a las brujas de Salem. También debe considerarse que, en los siglos XVI y XVII, había una creciente preocupación entre los adinerados por la intimidad física entre sus hijos y sus sirvientes, sobre todo sus niñeras, que comenzaba a aparecer como una fuente de indisciplina. La familiaridad que había existido entre los patrones y sus sirvientes durante la Edad Media desapareció con el ascenso de la burguesía, que formalmente instituyó relaciones más igualitarias entre los empleadores y sus subordinados (por ejemplo, al nivelar los estilos de vestir), pero que en realidad aumentó la distancia física y psicológica entre ellos. En el hogar burgués, el patrón ya no se desvestía frente a sus sirvientes, ni dormía en la misma habitación.

[*May Day*] en Inglaterra, con los típicos relatos del aquelarre que acusaban a las brujas de bailar en estas reuniones, saltando de arriba a abajo al son de los caramillos y las flautas, entregadas plenamente al sexo y a la parranda colectiva.

> Cuando llega mayo […] cada parroquia, ciudad y pueblo se reúne, hombres, mujeres y niños; viejos y jóvenes […] corren al monte y a los bosques, cerros y montañas, donde pasan toda la noche en pasatiempos placenteros y por la mañana regresan trayendo arcos de abedul y ramas de árboles […] La joya más preciada que traen al hogar es el árbol de mayo, que portan con gran veneración […] luego empiezan a comer y celebrar, a saltar y bailar a su alrededor, como hacían los paganos cuando adoraban a sus ídolos (Partridge: III).

Puede hacerse una comparación análoga entre las descripciones del aquelarre y las descripciones que hicieron las autoridades presbiterianas escocesas de los peregrinajes (a manantiales sagrados y a otros sitios santos), que la Iglesia Católica había promovido, pero a los que los presbiterianos se opusieron por considerarlos congregaciones del Diablo y ocasiones para prácticas lascivas. Tendencia general de este periodo



Joan Prentice, *Ejecución de las brujas de Chelmsford* (1589). Una de las víctimas, es mostrada con sus «familiares».



El banquete es un tema importante en muchas representaciones del aquelarre —una fantasía en una época en la que las hambrunas eran experiencia común en Europa. Detalle de la lámina de Jan Ziarnko para *Tableau de l'inconstance* de Pierre De Lancre (1612).

es que cualquier reunión potencialmente transgresora —encuentros de campesinos, campamentos rebeldes, festivales y bailes— fuera descrita por las autoridades como un posible aquelarre.[37]

---

37 Para un ejemplo de un aquelarre verosímil, en el que los elementos sexuales se combinan con temas que evocan la rebelión de clase, véase la descripción de Julian Cornwall del campamento rebelde que los campesinos establecieron durante la sublevación de Norfolk de 1549. El campamento causó bastante escándalo entre la alta burguesía, que aparentemente lo consideró un verdadero aquelarre.

> La conducta de los rebeldes fue tergiversada en todos sus aspectos. Se decía que el campamento se convirtió en la meca de toda la gente viciosa del país [...] Bandas de rebeldes buscaban víveres y dinero. Se dijo que 3.000 bueyes y 20.000 ovejas, sin contar cerdos, aves de corral, ciervos, cisnes y miles de celemines de maíz fueron traídos y consumidos en unos pocos días. Hombres cuya dieta cotidiana era con frecuencia escasa y monótona se rebelaron ante la abundancia de carne y se derrochó con imprudencia. El sabor fue mucho más dulce por provenir de bestias que eran la raíz de tanto resentimiento. (Cornwall, 1977: 147)

Las «bestias» eran las muy costosas ovejas productoras de lana, que estaban efectivamente, como dijo Tomás Moro en su *Utopía*, «comiéndose a los humanos», ya que las tierras arables y los campos comunes estaban siendo cercados y convertidos en pasto para su crianza.

También es significativo que, en algunas zonas del norte de Italia, ir al aquelarre se decía «ir al baile» o «ir al juego» (*al gioco*), lo que da cuenta de la campaña que la Iglesia y el Estado estaban llevando a cabo en contra de tales pasatiempos (Muraro, 1977: 109 y sg.; Hill, 1964: 183 y sg.). Tal y como señala Ginzburg, «una vez eliminados (del aquelarre) los mitos y adornos fantásticos, descubrimos una reunión de gente, acompañada por danzas y promiscuidad sexual» (Ginzburg, 1966: 189) y, debe añadirse, de mucha comida y bebida, que con seguridad eran una fantasía común en una época en la que el hambre era una experiencia corriente en Europa. (¡Cuan revelador de la naturaleza de las relaciones de clase en la época de la caza de brujas es que los sueños de cordero asado y cerveza pudieran ser vistos como signos de connivencia diabólica por una burguesía, siempre con el ceño fruncido, bien alimentada y acostumbrada a comer carne,!). Siguiendo un camino muy trillado, Ginzburg califica, sin embargo, las orgías asociadas con el aquelarre como «alucinaciones de viejas, que le servían de recompensa por una existencia escuálida» (*ibidem*: 190). De esta manera, culpa a las víctimas de su desaparición; ignora también que no fueron las mujeres acusadas de brujería, sino la elite europea, la que dedicó infinitud de pliegos de papel a discutir tales «alucinaciones», en disquisiciones, por ejemplo, sobre el papel de los *súcubos* y de los *íncubos*, o de si la bruja podía ser o no fecundada por el Diablo, una pregunta que, aparentemente, interesaba todavía a los intelectuales en el siglo XVIII (Couliano, 1987: 148-51). Hoy, estas grotescas disquisiciones son ocultadas en las historias de la «Civilización Occidental», o bien son sencillamente olvidadas, aunque tramaran una red que condenó a cientos de miles de mujeres a la muerte.

De esta forma, el papel que la caza de brujas ha jugado en el desarrollo del mundo burgués y, específicamente, en el desarrollo de la disciplina capitalista de la sexualidad, ha sido borrado de la memoria. No obstante, es posible establecer la relación entre este proceso y algunos de los principales tabúes de nuestra época. Tal es el caso de la homosexualidad, que en muchas partes de Europa era plenamente aceptada incluso durante el Renacimiento, pero fue luego erradicada en la época de la caza de brujas. La persecución de los homosexuales fue tan feroz que su memoria todavía está sedimentada en nuestro lenguaje. *Faggot*[38]

38 En Norteamérica la palabra *faggot* es una de las más ofensivas para descalificar a los homosexuales. En Inglaterra aún conserva su significado original: «atado de leña para el fuego». [N. de la T.]

nos recuerda que los homosexuales eran a veces usados para encender el fuego donde las brujas eran quemadas, mientras que la palabra italiana *finocchio* (hinojo) se refiere a la práctica de desparramar estas plantas aromáticas en las hogueras con el fin de tapar el hedor de la carne ardiente.

Es particularmente significativa la relación que la caza de brujas estableció entre la prostituta y la bruja, en tanto refleja el proceso de devaluación que sufrió la prostitución durante la reorganización capitalista del trabajo sexual. Como dice el dicho, «prostituta de joven, bruja cuando vieja», ya que ambas usaban el sexo sólo para engañar y corromper a los hombres, fingiendo un amor que sólo era mercenario (Stiefelmeir, 1977: 48y sg.). Y ambas *se vendían* para obtener dinero y un poder ilícito; la bruja (que vendía su alma al Diablo) era la imagen ampliada de la prostituta (que vendía su cuerpo a los hombres). Tanto la (vieja) bruja como la prostituta eran símbolos de esterilidad, la personificación misma de la sexualidad no procreativa. Así, mientras en la Edad Media la prostituta y la bruja fueron consideradas figuras positivas que realizaban un servicio social a la comunidad, con la caza de brujas ambas adquirieron las connotaciones más negativas —relacionadas físicamente con la muerte y socialmente con la criminalización— y fueron rechazadas como identidades femeninas posibles. La prostituta murió como sujeto legal sólo después de haber muerto mil veces en la hoguera como bruja. O, mejor dicho, a la prostituta se le permitía sobrevivir (incluso se convertiría en útil, aunque de manera clandestina) sólo mientras la bruja pudiera ser asesinada; la bruja era el sujeto social más peligroso, el que (ante los ojos de los inquisidores) era menos controlable; era ella quien podía dar dolor o placer, curar o causar daño, mezclar los elementos y encadenar la voluntad de los hombres; incluso podía causar daño sólo con su mirada, un *malocchio* (mal de ojo) que presumiblemente podía matar.

La naturaleza sexual de sus crímenes y su estatus de clase baja distinguían a la bruja del mago del Renacimiento, que resultó ampliamente inmune a la persecución. La teúrgia y la brujería compartían muchos elementos. Los temas derivados de la tradición mágica ilustrada fueron introducidos por los demonólogos en la definición de brujería. Entre ellos se encontraba la creencia, de origen neoplatónico, de que Eros es una fuerza cósmica, que une al universo a través de relaciones de «simpatía» y atracción, permitiendo al mago manipular e imitar a la naturaleza en sus experimentos. Un poder similar se atribuía a la bruja, quien

según se decía podía levantar tormentas con sólo sacudir un charco, o podía ejercer una «atracción» similar a la unión de los metales en la tradición alquimista (Yates, 1964: 145 y sg.; Couliano, 1987). La ideología de la brujería reflejó el principio bíblico, común a la magia y la alquimia, que estipula una conexión entre la *sexualidad* y el *saber*. La tesis de que las brujas adquirieron sus poderes copulando con el Diablo se hacía eco de la creencia alquimista de que las mujeres se habían apropiado de los secretos de la química copulando con demonios rebeldes (Seligman, 1948: 76). La teúrgia, sin embargo, no fue perseguida, aunque la alquimia fue cada vez peor vista, ya que parecía una búsqueda inútil y, como tal, una pérdida de tiempo y recursos. Los magos eran una elite, que con frecuencia prestaban servicios a príncipes y a otras personas que ocupaban altos puestos (Couliano, 1987: 156 y sg.), y los demonólogos los distinguían cuidadosamente de las brujas, al incluir la teúrgia (en particular la astrología y la astronomía) dentro del ámbito de las ciencias.[39]

La caza de brujas y el Nuevo Mundo

Los homólogos de la típica bruja europea no fueron, por lo tanto, los magos del Renacimiento, sino los indígenas americanos colonizados y los africanos esclavizados que, en las plantaciones del «Mundo», compartieron un destino similar al de las mujeres en Europa, proveyendo al capital del aparentemente inagotable suministro de trabajo necesario para la acumulación.

39 Thorndike (1923-58: 69), Holmes (1974: 85-6) y Monter (1969: 57-8). Kurt Seligman escribe que desde mediados del siglo XIV hasta el siglo XVI la alquimia fue universalmente aceptada, pero con el surgimiento del capitalismo cambió la actitud de los monarcas. En los países protestantes, la alquimia se convirtió en objeto de ridículo. El alquimista era retratado como un vendedor de tabaco, que prometía convertir los metales en oro pero fracasaba en su intento (Seligman, 1948: 126 y sg.). Con frecuencia era representado trabajando en su estudio, rodeado de extraños jarrones e instrumentos, ajeno a todo lo que le rodeaba, mientras que del otro lado de la calle su esposa e hijos golpeaban la puerta de la casa pobre. El retrato satírico del alquimista por Ben Jonson refleja esta nueva actitud.

La astrología también era practicada bien entrado el siglo XVII. En su *Demonología* (1597), Jacobo I sostenía que era legítima, sobre todo cuando se limitaba al estudio de las estaciones y al pronóstico del tiempo. Una descripción detallada de la vida de un astrólogo inglés a finales del siglo XVI se encuentra en *Sex and Society in Shakespeare's Age* (1974), de A. L Rowse. Aquí nos enteramos de que en la misma época en que la caza de brujas llegaba a su apogeo, un mago podía continuar realizando su trabajo, aunque con cierta dificultad y corriendo a veces ciertos riesgos.

Los destinos de las mujeres en Europa y de los amerindios y africanos en las colonias estaban conectados hasta el punto de que sus influencias fueron recíprocas. La caza de brujas y las acusaciones de adoración al Demonio fueron llevadas a América para quebrar la resistencia de las poblaciones locales, justificando así la colonización y la trata de esclavos ante los ojos del mundo. Por su parte, de acuerdo con Luciano Parinetto, la experiencia americana persuadió a las autoridades europeas a creer en la existencia de poblaciones enteras de brujas, lo que las instigó a aplicar en Europa las mismas técnicas de exterminio masivo desarrolladas en América (Parinetto, 1998).

En México, «entre 1536 y 1543 el obispo Zumárraga realizó 19 juicios que implicaban a 75 herejes indígenas, en su mayoría seleccionados entre los líderes políticos y religiosos de las comunidades de México central, muchos de los cuales terminaron sus vidas en la hoguera. El fraile Diego de Landa dirigió juicios por idolatría en Yucatán durante la década de 1560, en los cuales la tortura, los azotes y los *autos de fe* figuraban de forma prominente» (Behar, 1987: 51). En Perú se realizaron también cacerías de brujas con el fin de destruir el culto a los dioses locales, considerados demonios por los europeos. «Los españoles veían la cara del Diablo por todas partes: en las comidas […] en los "vicios primitivos de los indios" […] en sus lenguas bárbaras» (de León, 1985, Vol. I: 33-4). También en las colonias, las mujeres eran más vulnerables a la hora ser acusadas por brujería, ya que, al ser despreciadas por los europeos como mujeres de mente débil, pronto se convirtieron en las defensoras más acérrimas de sus comunidades (Silverblatt, 1980: 173, 176-79).

El destino común de las brujas europeas y de los súbditos coloniales está mejor demostrado por el creciente intercambio, a lo largo del siglo XVIII, entre la ideología de la brujería y la ideología racista que se desarrolló sobre el suelo de la Conquista y de la trata de esclavos. El Diablo era representado como un hombre negro y los negros eran tratados cada vez más como diablos, de tal modo que «la adoración al Diablo y las intervenciones diabólicas [se convirtieron en] el aspecto más comúnmente descrito de las sociedades no-europeas con las que los traficantes de esclavos se encontraron» (Barker, 1978: 91). «Desde los lapones hasta los samoyedos, de los hotentotes a los indonesios […] no había sociedad» —escribe Anthony Barker— «que no fuera etiquetada por algún inglés como activamente influida por el Diablo» (1978: 91). Al igual que en Europa, el sello característico de lo diabólico era



Representación del siglo XVI donde aparecen los indígenas del Caribe como demonios. Tobias George Smollett (compilador), *A compendium of authentic and entertaining voyages, digested in a chronological series [...]*, (1766).

un deseo y una potencia sexual anormales.[40] El Diablo con frecuencia era retratado con dos penes, mientras que las historias sobre prácticas sexuales brutales y la afición desmedida por la música y la danza se convirtieron en los ingredientes básicos de los informes de los misioneros y de los viajeros al «Nuevo Mundo».

40 En referencia a las Antillas, Anthony Barker (1978: 121-23) escribe:

> Ningún aspecto de la imagen desfavorable del negro construida por los propietarios de esclavos tenía raíces más amplias o profundas que la acusación de apetito sexual insaciable. Los misioneros informaban de que los negros se negaban a ser monógamos, eran excesivamente libidinosos y contaban historias de negros que tenían relaciones sexuales con monos .

Según el historiador Brian Easlea, esta exageración sistemática de la potencia sexual de los negros delata la ansiedad que sentían los hombres blancos ricos respecto de su propia sexualidad; supuestamente, los hombres blancos de clase alta temían la competencia de la gente que ellos esclavizaban, a quienes veían más cercanos a la naturaleza, pues se sentían inadaptados sexualmente debido a las dosis excesivas de autocontrol y razonamiento prudente (Easlea, 1980: 249-50). Pero la sexualización exagerada de las mujeres y de los hombres negros —las brujas y los demonios— también debe estar enraizada con la posición que ocupaban en la división internacional del trabajo que surgió a partir de la colonización de América, la trata de esclavos y la caza de brujas. La definición de negritud y de feminidad como marcas de bestialidad e irracionalidad se correspondía con la exclusión de las mujeres en Europa, así como de las mujeres y los hombres de las colonias, del contrato social implícito en el salario, con la consecuente naturalización de su explotación.

La bruja, la curandera y el nacimiento de la ciencia moderna

Había otros motivos detrás de la persecución de las brujas. Con frecuencia, las acusaciones de brujería fueron usadas para castigar el ataque a la propiedad, principalmente los robos que crecieron de manera espectacular en los siglos XVI y XVII, tras la privatización de la tierra y de la agricultura. Como hemos visto, las mujeres pobres de Inglaterra, que mendigaban o robaban leche o vino de las casas de sus vecinos o que vivían de la asistencia pública, podían convertirse en sospechosas de practicar artes malignos. Alan Macfarlane y Keith Thomas han mostrado que en este periodo, después de la pérdida de las tierras comunes y de la reorganización de la vida familiar que dio prioridad a la crianza de los niños a expensas del cuidado que anteriormente se daba a los ancianos, hubo un marcado deterioro de la condición de las mujeres ancianas (Macfarlane, 1970: 205).[41] Estos ancianos eran ahora, o bien forzados a depender de sus amigos o vecinos para sobrevivir, o bien se sumaban a las Listas de Po-

La afición de los africanos por la música fue también usada en su contra, como prueba de su naturaleza instintiva e irracional. (*Ibidem*: 115)

41 En la Edad Media, cuando un hijo (o una hija) se hacía cargo de la propiedad familiar, el (o ella) asumía automáticamente el cuidado de sus envejecidos padres, mientras que en el siglo XVI los padres comenzaron a ser abandonados y se dio mayor prioridad a los hijos (Macfarlane, 1970: 205).

bres (en el mismo momento en que la nueva ética protestante comenzaba a señalar la entrega de limosnas como derroche y como medio de fomentar la pereza). Al mismo tiempo, las instituciones que en el pasado habían cuidado a los pobres estaban entrando en proceso de descomposición. Algunas mujeres pobres usaron, presumiblemente, el miedo que inspiraba su reputación como brujas para obtener lo que necesitaban. Pero no se condenó solamente a la «bruja mala», que supuestamente maldecía y dejaba cojo al ganado, arruinaba cultivos o causaba la muerte de los hijos de sus empleadores. La «bruja buena», que había hecho del hechizo su carrera, también fue castigada, muchas veces con mayor severidad.

Históricamente, la bruja era la partera, la médica, la adivina o la hechicera del pueblo, cuya área privilegiada de incumbencia —como escribió Burckhardt con respecto a las brujas italianas— era la intriga amorosa (Burckhardt, 1927: 319-20). Una encarnación urbana de este tipo de bruja fue la Celestina de la pieza teatral de Fernando de Rojas (*La Celestina*, 1499). De ella se decía que:

> Tenía seis oficios, a saber: lavandera, perfumera, maestra de hacer aceites y en la reparación de virginidades dañadas, alcahueta y un poquito bruja. Su primer oficio era cubrir a los demás y con esta excusa muchas chicas que trabajaban como sirvientas iban a su casa a lavar. No es posible imaginar el trajín que se traía. Era médica de bebés; cogía lino de una casa y lo llevaba a otra, todo esto como excusa para entrar a todas partes. Alguien le decía: «¡Madre, venga!» o «¡Acá viene la señora!» Todos la conocían. Y a pesar de sus muchas tareas ella encontraba tiempo para ir a misa o víspera. (Rojas 1959: 17-8)[42]

---

42 Ésta es nuestra adaptación. En el original se lee:

> Ella tenia seys oficios. Conuiene a saber: labrandera, perfumera, maestra de fazer afeytes e de fazer virgos, alcahueta e vn poquito hechizera. Era el primer oficio cobertura de los otros: so color del qual muchas mozas destas siruientes entrauan en su casa: a labrarse e a labrar camisas e gorgueras […] que trafagos, si piensas, traya. Faziase fisica de ninos. Tomaua estambre de vnas casas: daualo a filar en otras por achaque de entrar en todas. Las vnas, madre aca: las otras, madre aculla. cata la vieja, ya viene el ama; de todos muy conocida. Con todos estos afanes, nunca pasaua sin missa ni bisperas.
>
> Rojas, 1499 [N. de la T.].

Sin embargo, una curandera más típica fue Gostanza, una mujer juzgada por brujería en San Miniato, una pequeña ciudad de Toscana, en 1594. Después de enviudar, Gostanza se había establecido como curandera profesional, para hacerse pronto muy conocida en la región por sus remedios terapéuticos y sus exorcismos. Vivió con su sobrina y dos mujeres mayores, también viudas. Una vecina, que también era viuda, le proveía especias para sus medicamentos. Recibía a sus clientes en su casa, pero también viajaba cuando era necesario, a fin de «marcar» un animal, visitar a un enfermo, ayudar a la gente a vengarse o a liberarse de encantos médicos (Cardini, 1989: 51-8). Sus herramientas eran aceites naturales y polvos, también artefactos aptos para curar y proteger por «simpatía» o «contacto». No le interesaba inspirar miedo a la comunidad, ya que practicar sus artes era su forma de ganarse la vida. De hecho, gozaba de mucha simpatía, todos iban a verla para ser curados, para que les leyera el futuro, para encontrar objetos perdidos o para comprar pociones para el amor. Pero no escapó a la persecución. Después del Concilio de Trento (1545-1563), la Contrarreforma adoptó una dura postura contra los curanderos populares por temor a sus poderes y sus raíces profundas en la cultura de sus comunidades. También en Inglaterra, la suerte de las «brujas buenas» fue sellada en



Hans Weiditz, *El Herbolario de la Bruja* (1532). Grabado. Como el globo estrellado sugiere, la «virtud» de las hierbas era reforzada por el correcto alineamiento astral.

1604 cuando un estatuto aprobado por Jacobo I estableció la pena de muerte para cualquiera que usara los espíritus y la magia, aun si no fueran causantes de un daño visible.[43]

Con la persecución de la curandera de pueblo, se expropió a las mujeres de un patrimonio de saber empírico, en relación con las hierbas y los remedios curativos, que habían acumulado y transmitido de generación en generación, una pérdida que allanó el camino para una nueva forma de cercamiento: el ascenso de la medicina profesional que, a pesar de sus pretensiones curativas, erigió una muralla de conocimiento científico indisputable, inasequible y extraño para las «clases bajas» (Ehrenreich e English, 1973; Starhawk, 1997).

El desplazamiento de la bruja y la curandera de pueblo por el doctor, plantea la pregunta acerca del papel que el surgimiento de la ciencia moderna y de la visión científica del mundo jugaron en el ascenso y en la disminución de la caza de brujas. En relación a esta pregunta podemos hallar dos puntos de vista contrapuestos.

Por un lado está la teoría que proviene de la Ilustración, que reconoce el advenimiento de la racionalidad científica como el factor determinante en el fin de la persecución. Tal como fue formulada por Joseph Klaits (1895, 62), esta teoría sostiene que la nueva ciencia transformó la vida intelectual, generando un nuevo escepticismo al «definir el universo como un mecanismo autorregulado en el que la intervención divina directa y constante era innecesaria». No obstante, Kaits admite que los mismos jueces que en la década de 1650 ponían freno a los juicios contra las brujas nunca cuestionaron la realidad de la brujería. «Ni en Francia ni en ninguna otra parte los jueces del siglo XVII que pusieron fin a la caza de brujas manifestaron que las brujas no existieran. Al igual que Newton y otros científicos de la época, los jueces siguieron aceptando la magia natural como teóricamente verosímil» (*ibidem*: 163).

Efectivamente, no hay pruebas de que la nueva ciencia tuviera un efecto liberador. La visión mecanicista de la naturaleza que surgió con el inicio de la ciencia moderna «desencantó el mundo». Tampoco hay pruebas de que quienes la promovían hubieran hablado en defensa de las mujeres acusadas de ser brujas. En este terreno, Descartes se declaró

43 El estatuto aprobado por Jacobo I en 1604 impuso la pena de muerte para quien «usara a los espíritus o la magia» sin importar si habían hecho algún daño. Este estatuto se convirtió después en la base sobre la cual se realizó la persecución de las brujas en las colonias americanas.

agnóstico; otros filósofos mecanicistas (como Joseph Glanvill y Thomas Hobbes) apoyaron decididamente la caza de brujas. Lo que dio fin a la caza de brujas (tal y como ha mostrado de forma convincente Brian Easlea) fue la aniquilación del «mundo de las brujas» y la imposición de la disciplina social que el sistema capitalista triunfante requería. En otras palabras, la caza de brujas llegó a su consumación, a finales del siglo XVII, porque para esa época la clase dominante gozaba de una creciente sensación de seguridad en relación con su poder y no porque hubiese surgido una visión del mundo más ilustrada.

La pregunta que sigue aquí vigente es si el surgimiento del método científico moderno puede ser considerado la causa de la caza de brujas. Esta visión ha sido sostenida de forma muy convincente por Carolyn Merchant en *The Death of Nature* (1980). Mechant considera que la raíz de la persecución de las brujas se encuentra en el cambio de paradigma provocado por la revolución científica, y en particular en el surgimiento de la filosofía mecanicista cartesiana. Según esta autora, este cambio reemplazó la cosmovisión orgánica que veía en la naturaleza, en las mujeres y en la tierra las madres protectoras, por otra que las degradaba a la categoría de «recursos permanentes», removiendo cualquier restricción ética a su explotación (Merchant, 1980: 127 y sg.). La mujer-bruja, sostiene Merchant, fue perseguida como la encarnación del «lado salvaje» de la naturaleza, de todo lo que en la naturaleza parecía alborotador, incontrolable y, por lo tanto, antagónico al proyecto asumido por la nueva ciencia. Merchant señala que una de las pruebas de la conexión entre la persecución de las brujas y el surgimiento de la ciencia moderna se encuentra en el trabajo de Francis Bacon, uno de los supuestos padres del nuevo método científico. Su concepto de investigación científica de la naturaleza fue modelado a partir de la interrogación a las brujas bajo tortura, de donde surge una representación de la naturaleza como una mujer a conquistar, descubrir y violar (Merchant, 1980: 168-72).

La explicación de Merchant tiene el gran mérito de desafiar la suposición de que el racionalismo científico fue un vehículo de progreso, centrando nuestra atención sobre la profunda alienación que la ciencia moderna ha instituido entre los seres humanos y la naturaleza. También entrelaza la caza de brujas con la destrucción del medio ambiente y conecta la explotación capitalista del mundo natural con la explotación de las mujeres.

Sin embargo, Merchant pasa por alto el hecho de que la «visión orgánica del mundo» que adoptaron las elites en la Europa pre-científica, dejó espacio para la esclavitud y el exterminio de los herejes. También sabemos que la aspiración al dominio tecnológico de la naturaleza y la apropiación del poder creativo de las mujeres ha dado lugar a diferentes marcos cosmológicos. Los magos del Renacimiento estaban igualmente interesados en estos objetivos,[44] mientras que la física newtoniana no debió su descubrimiento de la gravitación universal a una visión mecánica de la naturaleza sino a una visión mágica. Además, cuando la moda del mecanicismo filosófico llegó a su término a comienzos del siglo XVIII, surgieron nuevas tendencias filosóficas que hicieron



«El deseo de apropiarse de la función materna» del alquimista está bien reflejado en este dibujo de Hermes Trimegistus (el fundador mítico de la alquimia) en el que aparece guardando un feto en su vientre que sugiere el «papel inseminador del macho».

44 En «Outrunning Atlanta: Feminine Destiny in Alchemic Transmutations», Allen y Hubbs escriben que:

> El simbolismo recurrente en los trabajos de alquimia sugiere una obsesión por revertir o, tal vez, incluso detener la hegemonía femenina sobre el proceso de creación biológica […] Este dominio deseado es también representado en imágenes como la de Zeus pariendo a Atenea por su cabeza […] o Adán pariendo a Eva desde su pecho. El alquimista que ejemplifica la lucha por el control del mundo natural busca nada menos que la magia de la maternidad […] De esta manera, el gran alquimista Paracelso da una respuesta afirmativa a la pregunta sobre si «es posible para el arte y la naturaleza que un hombre nazca fuera del cuerpo de una mujer y fuera de una madre natural». (Allen y Hubbs, 1980: 213)

hincapié en el valor de la «simpatía», la «sensibilidad» y la «pasión», que sin embargo fueron fácilmente integradas al proyecto de la nueva ciencia (Barnes y Shapin, 1979).

También deberíamos considerar que el armazón intelectual que apoyó la persecución de las brujas no fue tomado directamente de las páginas del racionalismo filosófico. Mejor dicho, fue un fenómeno transitorio, una especie de *bricolage* ideológico que evolucionó bajo la presión de la tarea que tenía que llevar a cabo. Dentro de esta tendencia, se combinaron elementos tomados del mundo fantástico del cristianismo medieval, argumentos racionalistas y los modernos procedimientos burocráticos de las cortes europeas, de la misma manera que en la fragua del nazismo se combinaron el culto a la ciencia y la tecnología con un escenario que pretendía restaurar un mundo mítico y arcaico de lazos de sangre y lealtades pre-monetarias.

Esto es lo que sugiere Parinetto, que considera la caza de brujas como un caso clásico —desafortunadamente no el último— en la historia del capitalismo del tipo «ir hacia atrás» en tanto forma de avanzar en el asentamiento de las condiciones para la acumulación de capital. Al conjurar al Demonio, los inquisidores se deshicieron del animismo y del panteísmo popular con el fin de definir de una manera más centralizada la localización y distribución del poder en el cosmos y en la sociedad. Así, paradójicamente —según Parinetto—, en la caza de brujas, el Diablo funcionaba como el verdadero servidor de Dios; siendo el factor que más contribuyó a allanar el camino para la nueva ciencia. Como un alguacil, o como el agente secreto de Dios, el Diablo trajo el orden al mundo, vaciándolo de influencias conflictivas y reasegurando a Dios como el soberano exclusivo. Consolidó el mando de Dios sobre los asuntos humanos, para que en cuestión de un siglo, con la llegada de la física newtoniana, pudiera retirarse del mundo, contento con custodiar la precisión de su mecanismo desde lejos.

Ni el racionalismo ni el mecanicismo fueron, entonces, la causa *inmediata* de las persecuciones, aunque contribuyeran a crear un mundo comprometido con la explotación de la naturaleza. El hecho de que las elites europeas necesitaran erradicar todo un modo de existencia, que a finales de la baja Edad Media amenazaba su poder político y económico, fue el principal factor de la instigación a la caza de brujas. Cuando esta tarea acabó de ser cumplida —la disciplina social fue restaurada y la clase dominante vio consolidada su hegemonía— los juicios a las

brujas llegaron a su fin. La creencia en la brujería pudo incluso convertirse en algo ridículo, despreciada como superstición y borrada pronto de la memoria.

Este proceso comenzó en toda Europa hacia finales del siglo XVII, aunque los juicios a brujas continuaron en Escocia durante tres décadas más. Un factor que contribuyó a que terminaran los juicios contra las brujas fue la pérdida de control de la clase dominante sobre los mismos, algunos de ellos incluso acabaron bajo el fuego de su propia maquinaria represiva debido a las denuncias que les acusaban. Midelfort escribe que en Alemania:

> Cuando las llamas empezaron a arder cada vez más cerca de los nombres de gente que disfrutaba de alto rango y poder, los jueces perdieron la confianza en las confesiones y se terminó el pánico […]. (Midelfort , 1972: 206)

También en Francia, la última ola de juicios trajo un desorden social generalizado: los sirvientes acusaban a sus amos, los hijos acusaban a sus padres, los maridos acusaban a sus mujeres. En estas circunstancias, el Rey decidió intervenir y Colbert extendió la jurisdicción de París a toda Francia para terminar con la persecución. Se promulgó un nuevo código legal en le que la brujería ni siquiera se mencionaba (Mandrou, 1968: 443).

En el preciso momento en que el Estado tomó el control sobre la caza de brujas, uno por uno, los distintos gobiernos tomaron la iniciativa para acabar con ella. A partir de mediados del siglo XVII, se hicieron esfuerzos para frenar el celo judicial e inquisitorial. Una consecuencia inmediata fue que, en el siglo XVIII, los «crímenes comunes» se multiplicaron repentinamente (*ibidem*: 437). Entre 1686 y 1712 en Inglaterra, a medida que amainaba la caza de brujas, los arrestos por daños a la propiedad (en particular los incendios de graneros, casas y pajares) y por ataques crecieron enormemente (Kittredge, 1929: 333), al tiempo que nuevos crímenes entraban en los códigos legales. La blasfemia comenzó a tratarse como un delito punible —en Francia, se decretó que después de la sexta condena, a los blasfemos se les cortaría la lengua— de la misma manera que el sacrilegio (la profanación de reliquias y el robo de hostias). También se establecieron nuevos límites para la venta de venenos; su uso privado fue prohibido, su venta fue condicionada

a la adquisición de una licencia y se extendió la pena de muerte a los envenenadores. Todo esto sugiere que el nuevo orden social ya estaba lo suficientemente consolidado como para que los crímenes fueran identificados y castigados como tales, sin posibilidad de recurrir a lo sobrenatural. En palabras de un parlamentario francés:

> Ya no se condena a las brujas y hechiceras, en primer lugar porque es difícil determinar la prueba de brujería y, en segundo lugar, porque tales condenas han sido usadas para hacer daño. Se ha cesado entonces de culparlas de lo incierto para acusarlas de lo cierto. (Mandrou, 1968: 361)

Una vez destruido el potencial subversivo de la brujería, se permitió incluso que la magia se siguiera practicando. Después de que la caza de brujas llegara a su fin, muchas mujeres continuaron sosteniéndose sobre la base de la adivinación, la venta de encantos y la practica de otras formas de magia. Como escribió Pierre Bayle en 1704, «en muchas provincias de Francia, en Saboya, en el cantón de Berna y en muchas otras partes de Europa […] no hay aldea o caserío, no importa cuán pequeño sea, donde no haya aunque sea una bruja» (Erhard, 1963: 30). En la Francia del siglo XVIII, también se desarrolló un interés por la brujería entre la nobleza urbana, que —excluida de la producción urbana y al percibir que sus privilegios eran atacados— trato de satisfacer su deseo



Una bruja montada en una cabra avanza por el cielo causando una lluvia de fuego. Grabado en madera de Francesco-Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum* (1610).

de poder recurriendo a las artes de la magia (*ibidem*: 31-2). Pero ahora las autoridades ya no estaban interesadas en procesar esas prácticas, se inclinaban, en cambio, por ver la brujería como un producto de la ignorancia o un desorden de la imaginación (Mandrou, 1968: 519). En el siglo XVIII, la *intelligentsia* comenzó incluso a sentirse orgullosa de la ilustración que había adquirido, segura de sí misma continuó reescribiendo la historia de la caza de brujas, desestimándola como un producto de la superstición medieval.

El espectro de las brujas siguió, en cualquier caso, persiguiendo la imaginación de la clase dominante. En 1871, la burguesía parisina lo retomó instintivamente para demonizar a las *communards*, acusándolas de querer incendiar Paris. No puede haber demasiada duda de que los modelos de las historias e imágenes morbosas que utilizó la prensa burguesa para crear el mito de las *pétroleuses* hayan sido tomados del repertorio de la caza de brujas. Como describe Edith Thomas, los enemigos de la Comuna alegaron que miles de proletarias vagaban (como brujas) por la ciudad, día y noche, con ollas llenas de queroseno y etiquetas con la inscripción «BPB» (*bon pour bruler*, «buena para quemar»), supuestamente, siguiendo las instrucciones recibidas en una gran conspiración destinada a reducir la ciudad de París a cenizas frente a las tropas que avanzaban desde Versailles. Thomas escribe que «en ninguna parte se encontró a las *pétroleuses*. En las áreas ocupadas por el ejército de Versailles bastaba con que una mujer fuera pobre y mal vestida, y que llevara un cesto, una caja o una botella de leche, para que fuera sospechosa» (Thomas, 1966: 166-67). Cientos de mujeres fueron ejecutadas sumariamente de esta manera, mientras eran vilipendiadas en los periódicos. Como la bruja, la *pétroleuse* era representada como una mujer vieja, despeinada, de aspecto agreste y salvaje. En sus manos llevaba el recipiente con el líquido que usaba para perpetrar sus crímenes.[45]

45 Sobre la imagen de la *pétroleuse* véase Albert Boime (1995: 109-11; 196-99), *Art and the French Commune* y Rupert Christiansen (1994: 352-53), *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune*.



Mujeres de París, Xilografía reproducida en *The Graphic*, Abril 29, 1871.

Pétroleuses, litografía en color de Bertall reproducida en *Les Communeaux*, núm. 20.





Américo Vespucio desembarcando en la costa de América del Sur en 1497. Frente a él, tendida de modo seductor en una hamaca, está «América». Detrás de ella hay algunos caníbales asando restos humanos. Diseño de Jan van der Straet y grabado de Théodore Galle (1589).

5. Colonización y cristianización.
Calibán y las brujas en el Nuevo Mundo

> [...] y entonces ellos dicen que hemos venido a esta tierra para destruir el mundo. Dicen que los vientos echan por tierra las casas y cortan los árboles, y el fuego los quema, pero que nosotros devoramos todo, consumimos la tierra, cambiamos el curso de los ríos, nunca estamos tranquilos, nunca descansamos, siempre corremos de aquí para allá, buscando oro y plata, nunca satisfechos y luego especulamos con ellos, hacemos la guerra, nos matamos entre nosotros, robamos, insultamos, nunca decimos la verdad y les hemos despojado de sus medios de vida. Y, finalmente, maldicen el mar que ha puesto sobre la tierra niños tan malvados y crueles.
>
> Girolamo Benzoni, *Historia del Mondo Nuovo*, 1565.

> [...] vencidas por la tortura y el dolor, [las mujeres] fueron obligadas a confesar que adoraban a los huacas [...] Ellas se lamentaban, «ahora en esta vida nosotras las mujeres [...] somos cristianas; tal vez, luego, el sacerdote sea culpable si nosotras las mujeres adoramos las montañas, si huimos a las colinas y a la puna, ya que aquí no hay justicia para nosotras».
>
> Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, 1615.

Introducción

La historia del cuerpo y de la caza de brujas está basada en un supuesto que puede resumirse en la referencia a «Calibán y la bruja», los personajes de *La Tempestad,* símbolos de la resistencia de los indios americanos a la

colonización.[1] El supuesto es precisamente la continuidad entre la dominación de las poblaciones del Nuevo Mundo y la de las poblaciones en Europa, en especial las mujeres, durante la transición al capitalismo. En ambos casos tiene lugar la expulsión forzosa de poblaciones enteras de sus tierras, el empobrecimiento a gran escala, el lanzamiento de campañas de «cristianización» que socavan la autonomía de la gente y las relaciones comunales. También hubo una influencia recíproca por medio de la cual ciertas formas represivas que habían sido desarrolladas en el Viejo Mundo fueron trasladadas al Nuevo, para ser, luego, retomadas en Europa.

Las fragmentación social que se produjo no debería ser subestimada. En el siglo XVIII, la afluencia de oro, plata y otros recursos procedentes de América hacia Europa dio lugar a una nueva división internacional del trabajo que fragmentó al proletariado global por medio de segmentaciones clasistas y sistemas disciplinarios, que marcaron el comienzo de unas trayectorias, a menudo conflictivas, dentro de la clase trabajadora. Las similitudes en el trato que recibieron, tanto las poblaciones de Europa como de América, son suficientes como para demostrar la existencia de una misma lógica que rige tanto el desarrollo del capitalismo como conforma el carácter estructural de las atrocidades perpetradas en este proceso. La extensión de la caza de brujas a las colonias americanas constituye un ejemplo notable.

1 En realidad, Sycorax —la bruja— no ha ingresado en la imaginación revolucionaria latinoamericana del mismo modo que Calibán; ésta permanece todavía invisible, tal y como ha sucedido durante mucho tiempo con la lucha de la mujer contra la colonización. En relación a Calibán, lo que éste ha venido a defender ha sido muy bien expresado en un ensayo de enorme influencia del escritor cubano Roberto Fernández Retamar (1989: 5-21):

> Nuestro símbolo no es pues Ariel [...] sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos las mismas islas en las que vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para hacer que caiga sobre él la «roja plaga»? [...] Desde Tupac Amaru [...] Toussaint-Louverture, Simón Bolívar [...] José Martí [...] Fidel Castro [...] Che Guevara [...] Franz Fanon [...] ¿Qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Calibán? (1989: 14; 33-4)

En relación a esta cuestión véase también Margaret Paul Joseph quien, en *Calibán in Exile* (1992-2), escribe:

> De ese modo, Próspero y Calibán nos brindan una poderosa metáfora del colonialismo. Un apéndice de esta interpretación aborda la condición abstracta de Calibán, víctima de la historia, frustrado al saberse totalmente carente de poder constituyente. En América Latina, el nombre de Calibán ha sido adoptado de un modo más positivo, dado que Calibán parece representar a las masas que luchan por levantarse contra la opresión de la elite.

En el pasado, la persecución de mujeres y hombres bajo el cargo de brujería era un fenómeno que normalmente los historiadores consideraban como algo limitado a Europa. La única excepción a esta regla eran los juicios de las brujas de Salem, que constituyen todavía el principal tema de estudio de los académicos que investigan la caza de brujas en el Nuevo Mundo. Hoy en día, sin embargo, se admite que la acusación de adoración al Diablo también jugó un papel clave en la colonización de la población aborigen americana. En relación con este tema, debemos mencionar particularmente dos textos que constituyen la base de mi argumentación para este capítulo. El primero es *Moon, Sun and Witches* (1987) [La luna, el sol y las brujas] de Irene Silverblatt, un estudio acerca de la caza de brujas y de la redefinición de las relaciones de género en la sociedad incaica y el Perú colonial, que —según mis conocimientos— es el primer estudio en inglés que reconstruye la historia de las mujeres andinas perseguidas por su condición de brujas. El otro texto es *Streghe e Potere* (1998) [Brujas y poder] de Luciano Parinetto, una serie de ensayos que documentan el impacto de la caza de brujas en América sobre los juicios a las brujas en Europa. Éste constituye, en mi opinión, un estudio deficiente por la insistencia del autor en señalar que la persecución de las brujas era neutral en relación al género.

Ambos trabajos demuestran que, también en el Nuevo Mundo, la caza de brujas constituyó *una estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el objetivo de infundir terror*, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí. *También fue una estrategia de cercamiento* que, según el contexto, podía consistir en cercamientos de tierra, de cuerpos o relaciones sociales. Al igual que en Europa, la caza de brujas fue, sobre todo, un medio de deshumanización y, como tal, la forma paradigmática de represión que servía para justificar la esclavitud y el genocidio.

La caza de brujas no destruyó la resistencia de los colonizados. Debido, fundamentalmente, a la lucha de las mujeres, el vínculo de los indios americanos con la tierra, las religiones locales y la naturaleza sobrevivieron a la persecución, proporcionando una fuente de resistencia anticolonial y anticapitalista durante más de 500 años. Esto es extremadamente importante para nosotros en un momento de renovada conquista de los recursos y de las formas de existencia de las poblaciones indígenas; debemos repensar el modo en que los conquistadores

batallaron para dominar a aquéllos a quienes colonizaban y qué fue lo que permitió a estos últimos subvertir este plan contra la destrucción de su universo social y físico, creando una nueva realidad histórica.

El nacimiento de los caníbales

Cuando Colón navegó hacia la «India», la caza de brujas aún no constituía un fenómeno de masas en Europa. La acusación, no obstante, de adorar al Demonio como un arma para atacar a enemigos políticos y vilipendiar a poblaciones enteras (tales como los musulmanes y los judíos) ya era una práctica común entre las élites. Más aún, como escribe Seymour Philips, una «sociedad persecutoria» se había desarrollado dentro de la Europa Medieval, alimentada por el militarismo y la intolerancia cristiana, que miraba al «Otro», principalmente como un objeto de agresión (Philips, 1994). De este modo, no resulta sorprendente que «caníbal», «infiel», «bárbaro», «razas monstruosas» y «adorador del Diablo» fueran «modelos etnográficos» con los que los europeos «presentaron la nueva era de expansión» (*ibidem*, 62). Éstos les proporcionaron el filtro a través del cual los misioneros y conquistadores interpretaron las culturas, religiones y costumbres sexuales de la población que encontraron.[2] Otras marcas culturales contribuyeron también a la invención de los «indios». El «nudismo» y la «sodomía» eran mucho más estigmatizadores y, probablemente, proyectaban las necesidades de mano de obra de los españoles, que calificaban a los amerindios como seres que vivían en estado animal —listos para para ser transformados en bestias de carga— a pesar de que algunos informes también señalaban con énfasis su propensión a compartir «y a entregar todo lo que tienen a cambio de objetos de poco valor», como un signo de su bestialidad (Hulme, 1994: 198).

Al definir a las poblaciones aborígenes como caníbales, adoradores del Diablo y sodomitas, los españoles respaldaron la ficción de que la conquista no fue una desenfrenada búsqueda de oro y plata sino una

2 Informando acerca de la isla de La Española, en su *Historia General de las Indias* (1551), Francisco López de Gomara podía declarar con total certeza que «el dios más importante que tienen en esta isla es el Diablo», y que el Diablo vivía entre las mujeres (de Gomara: 49). De modo similar, el Libro V de la *Historia* (1590) de Acosta, en el que se discute acerca de la religión y de las costumbres de los habitantes de México y Perú, está dedicado a sus diversas formas de adoración al Diablo, que incluían los sacrificios humanos.

misión de conversión, una reclamación que, en 1508, ayudó a la Corona Española a obtener la bendición papal y la autoridad absoluta de la Iglesia en América. También eliminó a los ojos del mundo, y posiblemente de los propios colonizadores, cualquier sanción contra las atrocidades que ellos pudieran cometer contra los indios, funcionando así como una licencia para matar independientemente de lo que las supuestas víctimas pudiesen hacer. Y, efectivamente, «el azote, la horca, el cepo, la prisión, la tortura, la violación y ocasionalmente la muerte se convirtieron en armas comunes para reforzar la disciplina laboral» en el Nuevo Mundo (Cockroft, 1990: 19).

En una primera fase, sin embargo, la imagen de los colonizados como adoradores del Diablo pudo coexistir con una imagen más positiva, incluso idílica, que describía a los «indios» como seres inocentes y generosos, que llevaban una vida «libre de trabajo pesado y tiranía», que se asemejaba a la mítica «época dorada» o a un paraíso terrenal (Brandon, 1986: 6-8; Sale, 1991: 100-01).

Esta caracterización puede haber sido un estereotipo literario o —como ha sugerido Roberto Retamar entre otros— la contraparte retórica de la imagen del «salvaje», expresando así la incapacidad de los europeos para considerar a la gente con la que se encontraron como verdaderos seres humanos.[3] Pero esta mirada optimista correspondía con un periodo de la conquista (desde la década de 1520 hasta la de 1540) durante la cual los españoles todavía creían que las poblaciones aborígenes serían convertidas y sojuzgadas fácilmente (Cervantes, 1994). Éste fue el tiempo de los bautismos masivos, en el que se desplegó el mayor fervor para convencer a los «indios» de cambiar sus nombres y abandonar sus dioses y costumbres sexuales, especialmente la poligamia y la homosexualidad. Las mujeres, con sus pechos desnudos, fueron obligadas a cubrirse, los hombres en taparrabos debieron

3 «Esta imagen de *caribe/caníbal*», escribe Retamar, «contrasta con la otra imagen del hombre americano que Colón ofrece en sus páginas: la del *arauaco* de las grandes Antillas —*taíno* al principio— a quien presenta como pacífico, manso, incluso temeroso y cobarde. Ambas visiones de los aborígenes americanos se difundieron rápidamente por Europa [...] El *taíno* se transformará en el habitante paradisíaco de un mundo utópico [...] El *caribe*, por su parte, dará lugar al *caníbal*, al antropófago, al hombre bestial situado irremediablemente al margen de la civilización, y a quien es menester combatir a sangre y fuego. Ambas visiones están menos alejadas de lo que pudiera parecer a primera vista». Cada imagen corresponde con una intervención colonial —dando por sentado su derecho a controlar las vidas de la población aborigen del Caribe— que según Retamar continúa hasta el presente. Retamar señala que el exterminio tanto de los amables taínos como de los feroces caribes constituye una prueba del parentesco entre estas dos imágenes (*ibidem*, 23-4).

usar pantalones (Cockroft, 1983: 21). En esta época, la lucha contra el Demonio consistía principalmente en hogueras de «ídolos» locales, aunque cabe mencionar que entre los años 1536 (cuando se introdujo la Inquisición en Ámerica) y 1543 muchos líderes políticos y religiosos del centro de México fueron juzgados y quemados en la hoguera por el padre franciscano Juan de Zumárraga.

A medida que la conquista avanzaba, dejó de haber espacio para cualquier tipo de acuerdo. No es posible imponer el poder sobre otras personas sin denigrarlas, hasta el punto de que se impida la misma posibilidad de identificación. Así, a pesar de las primeras homilías acerca de los amables taínos, se puso en marcha una máquina ideológica que, de forma complementaria a la máquina militar, retrataba a los colonizados como seres «mugrientos» y demoníacos que practicaban todo tipo de abominaciones, mientras que los mismos crímenes que antes habían sido atribuidos a la falta de educación religiosa —sodomía, canibalismo, incesto, travestismo— eran ahora considerados como pruebas de que los «indios» se encontraban bajo el dominio del Diablo y que podían ser privados de sus tierras y de sus vidas de forma justificada (Williams, 1986: 136-37). En relación a este cambio de imagen, Fernando Cervantes escribe lo siguiente en *The Devil in the New World* (1994: 8) [El Demonio en el Nuevo Mundo]:

> […] antes de 1530 hubiese sido difícil predecir cuál de estos enfoques se convertiría en el punto de vista dominante. Sin embargo, para mediados del siglo XVI había triunfado una visión demoníaca muy negativa de las culturas amerindias y se creía que su influencia descendía como una densa niebla sobre cada afirmación, oficial y no oficial, hecha sobre el tema.

Sobre la base de las historias contemporáneas de las «Indias» —como las de Gomara (1556) y la de Acosta (1590)— se podría conjeturar que este cambio de perspectiva fue provocado por el encuentro de los europeos con Estados imperialistas como el azteca y el inca, cuya maquinaria represiva incluía la práctica de sacrificios humanos (Martínez *et al.*, 1976). En *La Historia Natural y Moral de Las Indias*, publicado en Sevilla en 1590 por el jesuita José de Acosta, encontramos descripciones que nos brindan una vívida sensación de la repulsión que a los españoles les generaban los sacrificios masivos de cientos de jóvenes (prisioneros de

guerra, niños comprados y esclavos), llevados a cabo por los aztecas.[4] Sin embargo, al leer el relato de Bartolomé de las Casas acerca de la destrucción de las «Indias» o de cualquier otro informe sobre la conquista, nos preguntamos por qué los españoles habrían de sentirse impresionados por estas prácticas cuando ellos mismos no tuvieron escrúpulos en cometer impronunciables atrocidades en nombre de Dios y del oro como cuando en 1521, según Cortés, masacraron a 100.000 personas sólo para conquistar Tenochtitlán (Cockroft, 1983: 19).

Del mismo modo, los rituales canibalísticos que los españoles descubrieron en América, y que ocupan un lugar destacado en las crónicas de la conquista, no deben haber sido muy diferentes de las prácticas médicas populares en Europa durante aquella época. En los siglos XVI, XVII e incluso XVIII, el consumo de sangre humana (especialmente la de aquellos que habían muerto de forma violenta) y de agua de las momias, que se obtenía remojando la carne humana en diversos brebajes, era una cura común para la epilepsia y otras enfermedades en muchos países europeos. Es más, este tipo de canibalismo «que incluía carne humana, sangre, corazón, cráneo, médula ósea y otras partes del cuerpo no estaba limitado a grupos marginales sino que era practicado en los círculos más respetables» (Gordon-Grube, 1988: 406-07).[5] El nuevo horror que los españoles sintieron por las poblaciones aborígenes a partir de la década de 1550, no puede ser así fácilmente atribuido a un choque cultural, sino que debe ser considerado como una respuesta inherente a la lógica de la colonización que, inevitablemente, necesita deshumanizar y temer a aquellos a quienes quiere esclavizar.

---

4 Los sacrificios humanos ocupan un lugar muy importante en el relato de Acosta acerca de las costumbres religiosas de los incas y aztecas. Acosta describe el modo en que en Perú, durante ciertas festividades, de cuatrocientos niños de entre dos y cuatro años, trescientos eran sacrificados —«duro e inhumano espectáculo» según sus palabras. Entre otros sacrificios, describe también el de setenta soldados españoles capturados durante una batalla en México y, al igual que Gomara, señala con total certeza que dichas matanzas eran obra del Diablo (Acosta, 1962: 250 y sig.).

5 En Nueva Inglaterra, los médicos administraban remedios «hechos con cadáveres humanos». Entre los más populares, universalmente recomendados como una panacea para cualquier problema, se encontraba la «Momia», un remedio preparado con los restos de un cadáver secado o embalsamado. En relación al consumo de sangre humana, Gordon-Grube (1988: 407) señala que «vender la sangre de criminales decapitados constituía la prerrogativa de los ejecutores. Era entregada aún tibia a epilépticos o a otros clientes que esperaban entre la multitud "con la taza en la mano" en el lugar de ejecución».

El éxito de esta estrategia puede apreciarse en la facilidad con que los españoles explicaron, de forma «racional», las altas tasas de mortalidad causadas por las epidemias que barrieron la región al comienzo de la conquista, y que ellos concibieron como un castigo divino por la horrorosa conducta de los indios.[6] También el debate que tuvo lugar en



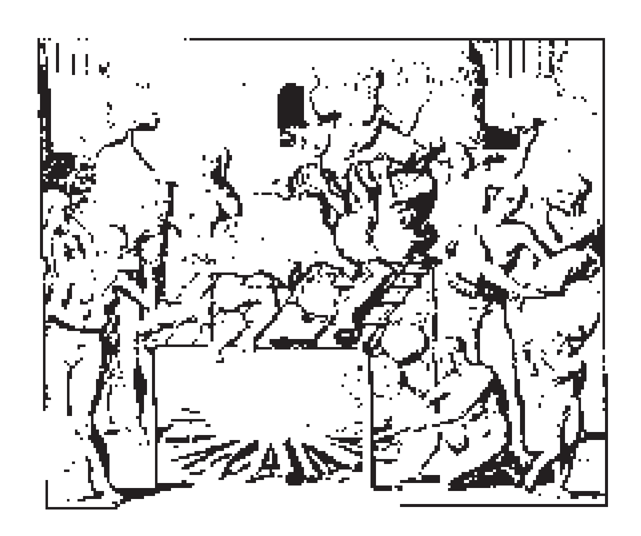
Los diarios de viaje que mostraban horribles imágenes de caníbales atiborrándose de restos humanos proliferaron en Europa en las postrimerías de la conquista. Un banquete caníbal en Bahía (Brasil), según la descripción del alemán Herman J. G. Aldenburg.

6 Walter L. Williams (1986: 138) escribe:

> [L]os españoles nunca se dieron cuenta de cuál era motivo por el que los indios estaban siendo consumidos por las enfermedades, sino que lo tomaron como un indicio de que formaba parte de los planes de Dios para eliminar a los infieles. Oviedo concluyó: «No es sin motivo que Dios permite que ellos sean destruidos. Y no tengo dudas de que debido a sus pecados, Dios se deshará de ellos muy pronto». Después, en una carta al rey en la que condena a los mayas por aceptar la homosexualidad, señala lo siguiente: «Deseo mencionarlo a fin de declarar aún más fehacientemente el motivo por el cual Dios castiga a los indios y la razón por la cual no han sido merecedores de su misericordia».

Valladolid en 1550, entre Bartolomé de las Casas y el jurista español Juan Ginés de Sepúlveda, en relación a si los «indios» debían ser considerados seres humanos, hubiera sido impensable sin una campaña ideológica que los representara como animales y demonios.[7]

La divulgación de estas ilustraciones —banquetes canibalísticos con multitudes de cuerpos desnudos ofreciendo cabezas y miembros humanos como plato principal— que retrataban la vida en el Nuevo Mundo con reminiscencias de los aquelarres de las brujas y que comenzaron a circular por Europa después de la década de 1550, completaron el trabajo de degradación. *Le livre des Antipodes* (1630) [El libro de las Antípodas], compilado por Johann Ludwig Gottfried, constituye un ejemplo tardío de este género literario que despliega una



Caníbales de Bahía deleitándose con restos humanos. Las ilustraciones que mostraban a la comunidad amerindia asando y alimentándose de restos humanos completaron la degradación de las poblaciones aborígenes americanas, iniciada previamente por el trabajo de los misioneros.

7 El fundamento teórico del argumento de Sepúlveda a favor de la esclavización de los indios era la doctrina de Aristóteles acerca de la «esclavitud natural» (Hanke, 1970: 16 y sig.).

gran cantidad de imágenes horrorosas: mujeres y niños atiborrándose de vísceras humanas o la comunidad caníbal reunida alrededor de una parrilla, deleitándose con piernas y brazos mientras observan como se asan restos humanos. Las ilustraciones que aparecen en *Les singularités de la France Antarctique* (París, 1557) [Las singularidades de la Francia Antártica], realizadas por el franciscano francés André Thevet —centrado en el descuatizamiento, la preparación y la degustación de carne humana— y la obra de Hans Staden *Wahrharftige Historia* (Marburg, 1557), en la que el autor describe su cautiverio entre los indios caníbales de Brasil (Parinetto, 1998: 428) constituyen contribuciones anteriores a la producción cultural de los amerindios como seres bestiales.

Explotación, resistencia y demonización

La decisión de la Corona Española de introducir un sistema mucho más severo de explotación en las colonias americanas en la década de 1550 constituyó uno de los momentos cruciales de la propaganda anti-india y la campaña anti-idolatría que acompañaron al proceso de colonización. La decisión fue motivada por la crisis de la «economía de rapiña» que había sido introducida después de la conquista, por la cual la acumulación de riqueza siguió dependiendo de la expropiación de los excedentes de bienes de los «indios» más que de la explotación directa de su trabajo (Spalding, 1984; Steve J. Stern, 1982). Hasta la década de 1550, a pesar de las masacres y de la explotación asociadas al sistema de la *encomienda*, los españoles no habían desbaratado completamente las economías de subsistencia que habían encontrado en las áreas colonizadas. Por el contrario, debido a la riqueza acumulada, habían confiado en los sistemas de tributo puestos en práctica por los aztecas e incas, con lo cual los jefes designados (*caciques* en México, *kurakas* en Perú) les entregaban cuotas de bienes y trabajo, supuestamente compatibles con la supervivencia de las economías locales. El tributo fijado por los españoles era mucho mayor que el demandado por incas y aztecas a aquellos a quienes conquistaban; pero aún así no era suficiente para satisfacer sus necesidades. Hacia la década de 1550 comenzó a resultarles difícil obtener mano de obra suficiente, tanto para los *obrajes* (talleres de manufactura donde se producían bienes

para el mercado mundial) como para la explotación de las minas de plata y mercurio recientemente descubiertas, como la legendaria mina de Potosí.[8]

La necesidad de extraer más trabajo de las poblaciones aborígenes provenía principalmente de la situación interna de España, donde la Corona estaba literalmente flotando sobre lingotes de oro y plata americanos con los cuales compraba los bienes y alimentos que ya no se producían en España. Además, la riqueza producida por el saqueo financió la expansión europea de la Corona. Esta situación dependía en tal medida de la continua llegada de enormes cantidades de plata y oro del Nuevo Mundo, que para la década de 1550 la Corona estaba preparada para socavar el poder de los *encomenderos* con el fin de apropiarse de gran parte del trabajo de los indios para la extracción de plata, que posteriormente sería enviada por barco a España.[9] La resistencia a la colonización estaba, sin embargo, aumentando (Spalding, 1984: 134-35; Stern, 1982).[10] Fue en respuesta a este desafío que, tanto en México como en Perú, se declaró una guerra contra las culturas indígenas allanando el camino para una intensificación draconiana del dominio colonial.

En México, este cambio se produjo en 1562 cuando por iniciativa del Provincial Diego de Landa se lanzó una campaña anti-idolatría en la península de Yucatán, en el curso de la cual más de 4.500 personas fueron capturadas y brutalmente torturadas bajo el cargo de practicar sacrificios humanos. Luego fueron objeto de un castigo público bien orquestado que terminó por destruir sus cuerpos y su moral (Clendinnen, 1987: 71-92). Las penas infligidas fueron tan crueles (azotes

8 La mina de Potosí fue descubierta en 1545, cinco años antes de que tuviera lugar el debate entre Las Casas y Sepúlveda.

9 En la década de 1550, la Corona española dependía en tal medida de los lingotes de oro y plata para sobrevivir —que utilizaba para pagar a los mercenarios que peleaban en sus guerras— que incautaba las cargas de lingotes de oro y plata que llegaban en barcos privados. Normalmente, estos barcos transportaba el dinero que era guardado por aquellos que habían participado en la conquista y que ahora se estaban preparando para jubilarse en España. De este modo, durante años hubo un conflicto entre los expatriados y la Corona, que culminó en la sanción de una nueva legislación que limitaba el poder de acumulación de los primeros.

10 En la obra *Tribute to the Household* (1982), de Enrique Mayer, puede hallarse una poderosa descripción de esta resistencia. En ella describe las famosas *visitas* que los *encomenderos* solían realizar a las aldeas con el fin de fijar el tributo que cada comunidad les debía a ellos y a la Corona. En las aldeas de montaña, ubicadas en los Andes, la procesión de hombres a caballo podía observarse horas antes de su llegada, frente a lo cual muchos jóvenes huían, los niños eran reacomodados en distintos hogares y los recursos escondidos.

tan severos que hicieron que la sangre fluyera, años de esclavitud en las minas) que mucha gente murió o quedó impedida para trabajar; otros huyeron de sus casas o se suicidaron de tal modo que el trabajo llegó a su fin y la economía regional fue destruida. Sin embargo, la persecución montada por Landa se convirtió en el fundamento de una nueva economía colonial, que hizo entender a la población local que los españoles habían llegado para quedarse y que el dominio de los antiguos dioses había terminado (*ibidem*: 190).

También en Perú el primer ataque a gran escala contra lo diabólico tuvo lugar en 1560, coincidiendo con el surgimiento del movimiento Taki Onqoy,[11] un movimiento nativo milenarista que predicaba contra el colaboracionismo con los europeos y a favor de una alianza pan-andina de los dioses locales (*huacas)* para poner fin a la colonización. Los takionqos atribuían la derrota sufrida y la creciente mortalidad al abandono de los dioses locales, y alentaban a la gente a rechazar la religión cristiana y los nombres, la comida y la ropa recibida de los españoles. También exhortaban a la gente a rechazar el pago de tributos y el trabajo forzado impuesto por los españoles, y a «abandonar el uso de camisas, sombreros, sandalias o cualquier otra vestimenta proveniente de España» (Stern, 1982: 53). Prometían que si esto se concretaba los *huacas* revividos le darían la vuelta al mundo y destruirían a los españoles enviándoles enfermedades e inundaciones a sus ciudades, un océano que crece para borrar todo rastro de su existencia (Stern, 1982: 52-64).

La amenaza formulada por los taquionqos era verdaderamente seria: al convocar una unificación pan-andina de los *huacas*, el movimiento marcaba el comienzo de un nuevo sentido de la identidad capaz de sobrellevar las divisiones vinculadas a la organización tradicional de los *ayllus* (unidades familiares). En palabras de Stern, ésta fue la primera vez que la gente de los Andes comenzó a pensarse a sí misma como una misma persona, como «indios» (Stern, 1982: 59) y, de hecho, el movimiento se expandió ampliamente alcanzando «hacia el norte, la ciudad de Lima; Cuzco, hacia el este y sobre la elevada puna del sur, a La Paz, en la actual Bolivia» (Spalding, 1984: 246). La respuesta vino de mano del Consejo eclesiástico, realizado en Lima en 1567, que estableció que los sacerdotes debían «extirpar las innumerables supersticiones, ceremonias y ritos diabólicos de los indios. También debían erradicar la

11 El nombre Taki Onqoy describe el trance en el que, durante un baile, entraban los participantes en el movimiento.

embriaguez, arrestar a los médicos-brujos y, sobre todo, descubrir y destruir los lugares sagrados y los talismanes» relacionados con el culto a los dioses locales (*huacas*). Estas recomendaciones fueron repetidas en un Sínodo celebrado en Quito en 1570 donde, nuevamente, se denunció que «[h]ay médicos-brujos famosos que […] custodian a los *huacas* y conversan con el Diablo» (Hemming, 1970: 397).

Los *huacas* eran montañas, fuentes de agua, piedras y animales que encarnaban a los espíritus de los ancestros. Como tales se los cuidaba, alimentaba y adoraba de forma colectiva, ya que todos consideraban que eran los principales vínculos con la tierra y con las prácticas agrícolas primordiales para la reproducción económica. Las mujeres les hablaban, como parece que aún lo hacen en algunas regiones de América del Sur, para asegurarse una cosecha sana (Descola, 1994: 191-214).[12] Destruirlos o prohibir su culto era una forma de atacar a la comunidad, sus raíces históricas, la relación de la gente con la tierra y su relación intensamente espiritual con la naturaleza. Esto fue comprendido por los españoles, que en la década de 1550, se embarcaron en una sistemática destrucción de todo aquello que se asemejara a un objeto de culto. Claude Baudez y Sydney Picasso escriben sobre la campaña anti-idolatría dirigida por los franciscanos contra los mayas en el Yucatán que puede extrapolarse a lo ocurrido en el resto de México y Perú.

> Los ídolos fueron destruidos, los templos incendiados y aquéllos que celebraban ritos nativos y practicaban sacrificios fueron castigados con la muerte; las festividades tales como los banquetes, las canciones y las danzas así como las actividades artísticas e intelectuales (pintura, escultura, observación de las estrellas, escritura jeroglífica) —sospechosas de estar inspiradas por el Diablo— fueron prohibidas y aquéllos que participaban en ellas fueron perseguidos sin misericordia. (Baudez y Picasso, 1992: 21)

12 Philippe Descola señala que entre los Achuar, una población de la zona alta de la Amazonia, «la condición necesaria para un cultivo eficaz depende del comercio directo, armonioso y constante con Nunkui, el espíritu protector de los hurtos» (Descola, 1994: 192). Esto es lo que hace toda mujer cuando le canta canciones secretas «desde el corazón» y ensalmos mágicos a las plantas y hierbas de su jardín, incentivándolas así a crecer (*ibidem*, 198). La relación entre una mujer y el espíritu que protege su huerto es tan íntima que cuando ella muere «su huerto sigue su ejemplo, dado que, a excepción de su hija soltera, ninguna otra mujer se animaría a sostener una relación de ese tipo cuando ella misma no la hubiera iniciado. En cuanto a los hombres, son por tanto completamente incapaces de reemplazar a sus esposas si esta necesidad apareciera [...] Cuando un hombre ya no tiene una mujer (madre, esposa, hermana o hija) que cultive su huerto y prepare su comida, ya no le queda otra alternativa que suicidarse». (Descola, 1994: 175)



Una mujer andina es obligada a trabajar en los obrajes, talleres de manufacturas que producían para el mercado internacional. Escena de Felipe Guamán Poma de Ayala.

Este proceso vino de la mano de la reforma exigida por la Corona Española que incrementó la explotación del trabajo indígena con el fin de asegurarse un mayor flujo de lingotes de oro y plata hacia sus arcas. Con este propósito fueron introducidas dos medidas, ambas facilitadas por la campaña anti-idolatría. En primer lugar, la cuota de trabajo que los jefes locales debían proveer para el trabajo en las minas y *obrajes* fue aumentada notablemente, la ejecución de la nueva norma fue puesta en manos de un representante local de la Corona (*corregidor)* que tenía el poder de arrestar y administrar otras formas de castigo en caso de incumplimiento. Además, se introdujo un programa de reasentamiento (*reducciones)* que condujo a la mayor parte de la población rural a aldeas designadas, a fin de poder ejercer sobre ella un control más directo. La destrucción de las *huacas,* y la persecución de la religión de los antepasados asociada a ellas, jugó un papel decisivo en ambas, dado que las *reducciones* adquirieron mayor fuerza a partir de la demonización de los sitios de culto locales.

Rápidamente, sin embargo, se hizo evidente que bajo la cobertura de la cristianización la gente continuó adorando a sus dioses, del mismo modo en que retornaron a sus *milpas* (campos) después de haber sido sacados de sus casas. Por eso, el ataque a los dioses locales, en lugar de disminuir, se intensificó con el paso del tiempo, alcanzando su punto más elevado entre los años 1619 y 1660 cuando la destrucción de los ídolos fue acompañada por verdaderas cazas de brujas, en esta ocasión convirtiendo a las mujeres en su objetivo particular. Karen Spalding ha descrito una de estas cazas de brujas llevada a cabo en el *repartimiento* de Huarochirí, en 1660, por el sacerdote-inquisidor Don Juan Sarmiento. Tal y como señala, la investigación fue dirigida según el mismo patrón de las cazas de brujas en Europa. Comenzó con la lectura del edicto contra la idolatría y la prédica de un sermón contra este pecado. Éste era seguido por denuncias secretas provistas por informantes anónimos, después tenía lugar el interrogatorio de los sospechosos, el uso de la tortura para extraer confesiones y, finalmente, el dictamen de la sentencia y el castigo, que en este caso consistía en el azote público, el exilio y otras formas diversas de humillación:

> Las personas sentenciadas eran llevadas a la plaza pública [...] Eran colocadas entre mulas y burros, con cruces de madera de aproximadamente seis pulgadas de largo, colgando alrededor de sus cuellos. A partir de ese día deberían llevar esas marcas de humillación. Las autoridades religiosas ponían una coroza medieval sobre sus cabezas, una capucha en forma de cono hecha de cartón, que constituía la marca europea y católica de la infamia y la desgracia. El pelo que se encontraba debajo de estas capuchas era cortado (marca de humillación andina). Aquéllos que eran condenados a recibir latigazos tenían sus espaldas desnudas. Se les ponían sogas alrededor de sus cuellos. Eran paseados lentamente por las calles del pueblo, precedidos por un pregonero que leía sus crímenes [...] Después de este espectáculo las personas eran retornadas, algunas con sus espaldas sangrando debido a los 20, 40 o 100 azotes sacudidos por el verdugo del pueblo con el azote de tiras de nueve nudos. (Spalding, 1984: 256)

Spalding concluye:

> Las campañas de idolatría eran rituales ejemplares, didácticas piezas teatrales dirigidas en igual medida a la audiencia y a los participantes, similares a los ahorcamientos públicos de la Europa medieval. (*Ibidem*: 265)

Su objetivo era intimidar a la población, con el fin de crear un «espacio de muerte»[13] donde los rebeldes potenciales se sentieran tan paralizados por el miedo que aceptaran cualquier cosa con tal de no tener que enfrentarse a la terrible experiencia de aquéllos que eran golpeados y humillados públicamente. En este sentido, los españoles obtuvieron una victoria parcial. Frente a la tortura, las denuncias anónimas y las humillaciones públicas, muchas alianzas y amistades se rompieron; la fe de la gente en la efectividad de sus dioses se debilitó y el culto se transformó en una práctica individual y secreta más que colectiva, tal y como lo había sido en la América previa a la Conquista.

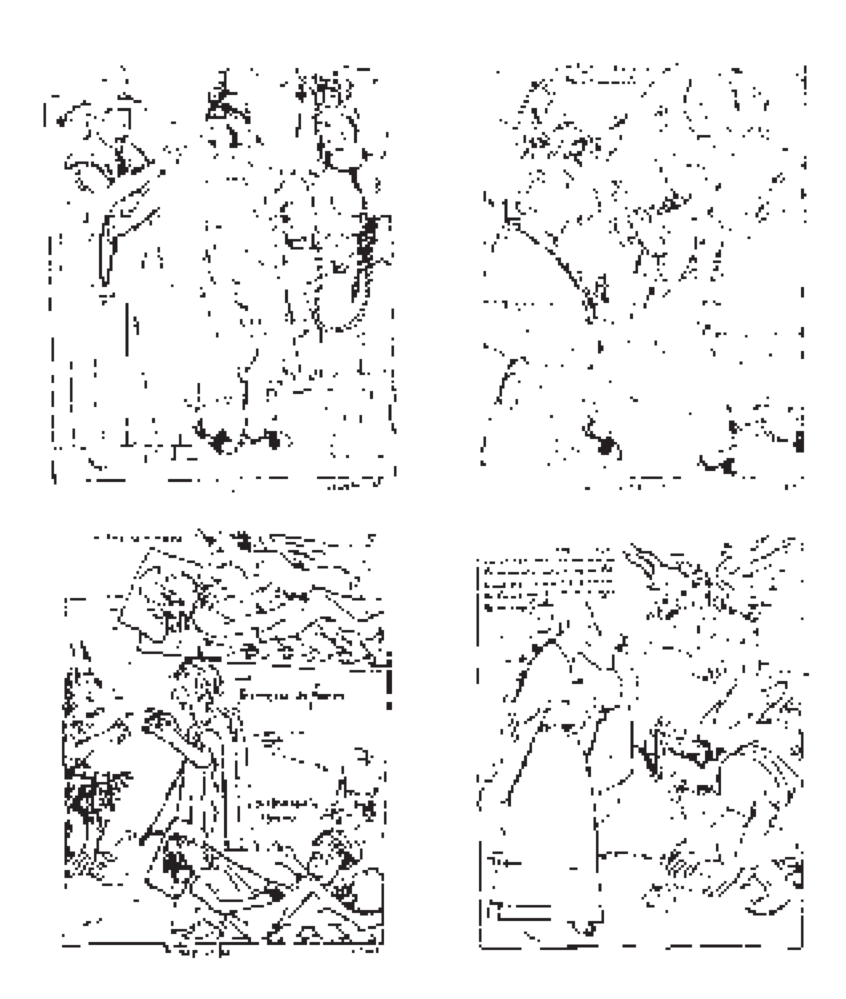
Según Spalding la profundidad con que el tejido social se vio afectado por estas campañas de terror puede deducirse de los cambios que con el paso del tiempo comenzaron a tener lugar en la naturaleza de las acusaciones. Mientras que en la década de 1550 las personas podían reconocer abiertamente su apego, y el de su comunidad, a la religión tradicional, en la década de 1650 los crímenes de los que eran acusados giraban en torno a la «brujería», una práctica que ahora suponía una conducta reservada, y que se asemejaba cada vez más a las acusaciones realizadas contra las brujas en Europa. Por ejemplo, en la campaña lanzada en 1660 en la zona de Huarochirí, «los crímenes descubiertos por las autoridades [...] estaban vinculados a la cura, el hallazgo de objetos perdidos y otras modalidades de lo que en términos generales podría denominarse "brujería" aldeana». Sin embargo, la propia campaña revelaba que a pesar de la persecución, a los ojos de las comunidades, «los antepasados y *huacas* seguían siendo esenciales para su supervivencia» (Spalding, 1984: 261).

---

13 Esta es la expresión utilizada por Michael Taussig en *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (1987: 5) con el fin de subrayar la función del terror en el establecimiento de la hegemonía colonial en América:

> Cualquiera sean las conclusiones a las que lleguemos acerca de la rapidez con que se obtuvo la hegemonía, sería poco sensato subestimar el papel del terror. Y con esto me refiero a que debemos pensar a través del terror, lo cual no constituye sólo un estado fisiológico sino también social, cuyas características particulares le permiten servir como un mediador *por excelencia* de la hegemonía colonial; el *espacio de la muerte*, donde los indios, los africanos y los blancos parían un Nuevo Mundo. (Las cursivas son propias)

Taussig agrega, sin embargo, que el *espacio de la muerte* constituye también un «espacio de transformación» dado que «a través de la experiencia de encontrarse cerca de la muerte también puede experimentarse un sentido más intenso de la vida; a través del miedo puede producirse no sólo un crecimiento de la autoconciencia sino también una separación, y después una pérdida de la adaptación a la autoridad» (*ibidem*: 7).



Escenas de Felipe Guamán Poma de Ayala que representan la terrible experiencia de mujeres andinas y de los seguidores de la religión de los antepasados. Escena 1: Humillación pública durante una campaña anti-idolatría. Escena 2: Las mujeres como «botines de la conquista». Escena 3: Los huacas, representadas como el Diablo, hablan a través de un sueño. Escena 4: Un miembro del movimiento Taki Onqoy con un indio alcoholizado que es controlado por un huaca representado como el Diablo.

Mujeres y brujas en América

No es una coincidencia que la «[m]ayoría de la gente condenada en la investigación de 1660 en Huarochirí fueran mujeres (28 de 32)» (Spalding, 1984: 258), tampoco lo es que las mujeres tuvieran mayor presencia en el movimiento Taki Onqoy. Fueron las mujeres quienes más tenazmente defendieron el antiguo modo de existencia y quienes y de forma más vehemente se opusieron a la nueva estructura de poder, probablemente debido a que eran también las más afectadas.

Tal y como refleja la existencia de muchas deidades femeninas de importancia en las religiones precolombinas, las mujeres habían tenido una posición de poder en esas sociedades. En 1517, Hernández de Córdoba llegó a una isla ubicada a poca distancia de la costa de la península de Yucatán y la llamó Isla Mujeres «debido a que los templos que visitaron allí contenían una gran cantidad de ídolos femeninos» (Baudez y Picasso, 1992: 17). Antes de la conquista, las mujeres americanas tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente y, si bien no eran iguales a los hombres,[14] se las consideraba complementarias a ellos en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad.

Además de ser agricultoras, amas de casa y tejedoras y productoras de las coloridas prendas que eran utilizadas tanto en la vida cotidiana como durante las ceremonias, también eran alfareras, herboristas, *curanderas* y *sacerdotisas* al servicio de los dioses locales. En el sur de México, en la región de Oaxaca, estaban vinculadas a la producción de pulque-maguey,

14 En relación con la posición de las mujeres en el México y el Perú previos a la conquista, véase respectivamente June Nash (1978, 1980), Irene Silverblatt (1987) y María Rostworowski (2001). Nash discute acerca de la decadencia del poder de las mujeres bajo los aztecas en relación con la transformación de una «sociedad basada en el parentesco [...] a un imperio estructurado en clases». Señala que, durante el siglo XV, los aztecas evolucionaron hacia la formación de un imperio orientado a la guerra, surgió entonces una rígida división sexual del trabajo; al mismo tiempo, las mujeres (de los enemigos vencidos) se convirtieron en «el botín a repartir por quienes habían resultado victoriosos» (Nash, 1978: 356-58). De forma simultánea, las deidades femeninas fueron desplazadas por dioses masculinos —especialmente por el sanguinario Huitzilopochtli—, aunque siguieran siendo adoradas por la gente común. De todos modos, las «[m]ujeres de la sociedad azteca eran productoras independientes de artesanías de cerámica y textiles, sacerdotisas, doctoras y comerciantes. La política de desarrollo española [en cambio], tal y como fue llevada a cabo por los sacerdotes y administradores de la Corona, desvió la producción doméstica hacia los negocios artesanos o los molinos dirigidos por hombres». (*Ibidem*)

una sustancia sagrada que según creían, había sido inventada por los dioses y estaba relacionada con Mayahuel, «una diosa madre-tierra que era el centro de la religión campesina» (Taylor, 1970: 31-2).

Todo cambió con la llegada de los españoles, éstos trajeron consigo su bagaje de creencias misóginas y reestructuraron la economía y el poder político en favor de los hombres. Las mujeres sufrieron también por obra de los jefes tradicionales que, a fin de mantener su poder, comenzaron a asumir la propiedad de las tierras comunales y a expropiar a las integrantes femeninas del uso de la tierra y de sus derechos sobre el agua. En la economía colonial, las mujeres fueron así reducidas a la condición de siervas que trabajaban como sirvientas —para los *encomenderos*, *sacerdotes* y *corregidores*— o como tejedoras en los *obrajes.* Las mujeres también fueron forzadas a seguir a sus maridos cuando tenían que hacer el trabajo de *mita* en las minas —un destino que la gente consideraba peor que la muerte— dado que en 1528 las autoridades establecieron que los cónyuges no podían ser alejados, con el fin de que, en adelante, las mujeres y los niños pudieran ser obligados a trabajar en las minas, además de tener que preparar la comida para los trabajadores varones.

La nueva legislación española, que declaró la ilegalidad de la poligamia, constituyó otra fuente de degradación para las mujeres. De la noche a la mañana, los hombres se vieron obligados a separarse de sus mujeres o ellas tuvieron que convertirse en sirvientas (Mayer, 1981), al tiempo que los niños que habían nacido de estas uniones eran clasificados de acuerdo con cinco categorías distintas de ilegitimidad (Nash, 1980: 143). Irónicamente, con la llegada de los españoles, al mismo tiempo que las uniones polígamas eran disueltas, ninguna mujer aborigen se encontraba a salvo de la violación o del rapto. De esta forma, muchos hombres, en lugar de casarse, comenzaron a recurrir a la prostitución (Hemming, 1970). En la fantasía europea, América misma era una mujer desnuda reclinada que invitaba seductoramente al extranjero blanco que se le acercaba. En ciertos momentos, eran los propios hombres «indios» quienes entregaban a sus parientes mujeres a los sacerdotes o *encomenderos* a cambio de alguna recompensa económica o un cargo público.

Por todos estos motivos, las mujeres se convirtieron en las principales enemigas del dominio colonial, negándose a ir a misa, a bautizar a sus hijos o a cualquier tipo de colaboración con las autoridades coloniales y los sacerdotes. En los Andes, algunas se suicidaron y mataron a sus hijos varones, muy probablemente para evitar que fueran a las minas

y también debido a la repugnancia provocada, posiblemente, por el maltrato que les infligían sus parientes masculinos (Silverblatt, 1987). Otras organizaron sus comunidades y, frente a la traición de muchos jefes locales cooptados por la estructura colonial, se convirtieron en sacerdotisas, líderes y guardianas de las *huacas*, asumiendo tareas que nunca antes habían ejercido. Esto explica el porqué las mujeres constituyeron la columna vertebral del movimiento Taki Onqoy. En Perú, también llevaban a cabo confesiones con el fin de preparar a la gente para el momento en que se encontraran con los sacerdotes católicos, aconsejándoles acerca de qué cosas contar y cuáles no debían revelar. Si antes de la Conquista las mujeres habían estado exclusivamente a cargo de las ceremonias dedicadas a las deidades femeninas, posteriormente se convirtieron en asistentes u oficiantes principales en cultos dedicados a las *huacas* de los antepasados masculinos —algo que tenían prohibido antes de la Conquista (Stern, 1982). También lucharon contra el poder colonial escondiéndose en las zonas más elevadas (*punas*) donde podían practicar la religión antigua. Tal y como señala Irene Silverblatt (1987: 197):

> Mientras los hombres indígenas huían de la opresión de la mita y del tributo abandonando sus comunidades y yendo a trabajar como *yaconas* (cuasi-siervos) en las nuevas haciendas, las mujeres huían a las *punas*, inaccesibles y muy distantes de las *reservas* de sus comunidades nativas. Una vez en las *punas*, las mujeres rechazaban las fuerzas y los símbolos de su opresión, desobedeciendo a los administradores españoles, tanto al clero como a los dirigentes de su comunidad. También rechazaban enérgicamente la ideología colonial, que reforzaba su opresión, negándose a ir a misa, a participar en confesiones católicas o a aprender el dogma católico. Y lo que resulta aún más importante, las mujeres no rechazaban sólo el catolicismo sino que volvían a su religión nativa y, hasta donde les era posible, a la calidad de las relaciones sociales que su religión expresaba.

Al perseguir a las mujeres como brujas, los españoles señalaban tanto a las practicantes de la antigua religión como a las instigadoras de la revuelta anti-colonial, al mismo tiempo que intentaban redefinir «las esferas de actividad en las que las mujeres indígenas podían participar» (Silverblatt, 1987: 160). Tal y como señala Silverblatt, el concepto de brujería era ajeno a la sociedad andina. También en Perú, al igual que en todas las sociedades preindustriales, muchas mujeres eran «especialistas en el conocimiento médico», estaban familiarizadas con las propiedades de hierbas y plantas, y también eran adivinas. Pero la noción cristiana

del Demonio les era desconocida. No obstante, hacia el siglo XVII, debido a la tortura, la intensa persecución y la «aculturación forzada», las mujeres andinas que eran arrestadas, en su mayoría ancianas y pobres, reconocían los mismos crímenes que eran imputados a las mujeres en los juicios por brujería en Europa: pactos y copulación con el Diablo, prescripción de remedios a base de hierbas, uso de ungüentos, volar por el aire y realizar amuletos de cera (Silverblatt, 1987: 174). También confesaron adorar a las piedras, a las montañas y los manantiales, y alimentar a las *huacas*. Lo peor de todo, fue que confesaron haber hechizado a las autoridades o a otros hombres poderosos y haberles causado la muerte (*ibidem*: 187-88).

Al igual que en Europa, la tortura y el terror fueron utilizados para forzar a los acusados a proporcionar otros nombres a fin de que los círculos de persecución se ampliaran cada vez más. Pero uno de los objetivos de la caza de brujas, el aislamiento de las brujas del resto de la comunidad, no fue logrado. Las brujas andinas no fueron transformadas en parias. Por el contrario, «fueron muy solicitadas como *comadres* y su presencia era requerida en reuniones aldeanas, en la misma medida en que la conciencia de los colonizados, la brujería, la continuidad de las tradiciones ancestrales y la resistencia política consciente comenzaron a estar cada vez más entrelazadas» (*ibidem*). En efecto, gracias en gran medida a la resistencia de las mujeres, la antigua religión pudo ser preservada. Ciertos cambios tuvieron lugar en el sentido de las prácticas a ella asociadas. El culto fue llevado a la clandestinidad a expensas del carácter colectivo que tenía en la época previa a la Conquista. Pero los lazos con las montañas y los otros lugares de las *huacas* no fueron destruidos.

En el centro y el sur de México encontramos una situación similar. Las mujeres, sobre todo las sacerdotisas, jugaron un papel importante en la defensa de sus comunidades y culturas. Según la obra de Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, a partir de la Conquista de esta región, las mujeres «dirigieron o guiaron todas las grandes revueltas anti-coloniales» (de León 1985, Vol. I: 31). En Oaxaca, la presencia de las mujeres en las rebeliones populares continuó durante el siglo XVIII cuando, en uno de cada cuatro casos, eran ellas quienes lideraban el ataque contra las autoridades «y eran visiblemente más agresivas, ofensivas y rebeldes» (Taylor, 1979: 116). También en Chiapas, las mujeres fueron los actores clave en la preservación de la religión antigua y en la lucha anti-colonial. Así, cuando en 1524 los españoles lanzaron una campaña de guerra para subyugar a los chiapanecos rebeldes,

fue una sacerdotisa quien lideró las tropas contra ellos. Las mujeres también participaron de las redes clandestinas de adoradores de ídolos y de rebeldes que eran periódicamente descubiertas por el clero. Por ejemplo, en el año 1584, durante una visita a Chiapas, el obispo Pedro de Feria fue informado de que muchos de los jefes indios locales aún practicaban los antiguos cultos y que éstos estaban siendo guiados por mujeres, con las cuales mantenían prácticas indecentes, tales como ceremonias (del estilo del aquelarre) durante las cuales yacían juntos y se convertían en dioses y diosas, «estando a cargo de las mujeres enviar lluvia y proveer riqueza a quienes lo solicitaban» (de León 1985, Vol. I: 76).

A partir de la visión de esta crónica, resulta irónico que sea Calibán —y no su madre, la bruja Sycorax—, a quien los revolucionarios latinoamericanos tomaron después como símbolo de la resistencia a la colonización. Pues Calibán sólo pudo luchar contra su amo insultándolo en el lenguaje que de él había aprendido, haciendo de este modo que su rebelión dependiera de las «herramientas de su amo». También pudo ser engañado cuando le hicieron creer que su liberación podía llegar a través de una violación y a través de la iniciativa de algunos proletarios oportunistas blancos, trasladados al Nuevo Mundo, a quienes adoraba como si fueran dioses. En cambio, Sycorax, una bruja «tan poderosa que dominaba la luna y causaba los flujos y reflujos» (*La tempestad*, acto V, escena 1), podría haberle enseñado a su hijo a apreciar los poderes locales —la tierra, las aguas, los árboles, los «tesoros de la naturaleza»— y esos lazos comunales que, durante siglos de sufrimiento, han seguido nutriendo la lucha por la liberación hasta el día de hoy, y que ya habitaban, como una promesa, en la imaginación de Calibán:

> No temas; la isla está llena de sonidos
> y músicas suaves que deleitan y no dañan.
> Unas veces resuena en mi oído la vibración
> de mil instrumentos, y otras son voces
> que, si he despertado tras un largo sueño,
> de nuevo me hacen dormir. Y, al soñar,
> las nubes se me abren mostrando riquezas
> a punto de lloverme, así que despierto
> y lloro por seguir soñando.
>
> Shakespeare, *La tempestad*, acto III.

Las brujas europeas y los «indios»

¿Tuvo la caza de brujas en el Nuevo Mundo algún impacto sobre los acontecimientos en Europa? ¿O ambas persecuciones simplemente hacían uso de las mismas estrategias y tácticas represivas que la clase dirigente europea había forjado desde la Edad Media en la persecución de los herejes?

Formulo estas preguntas a partir de la tesis del historiador italiano Luciano Parinetto, que sostiene que la caza de brujas en el Nuevo Mundo tuvo un enorme impacto en la elaboración de la ideología acerca de la brujería en Europa, así como también en la cronología de la caza de brujas europea.

En pocas palabras, la tesis de Parinetto sostiene que fue bajo el impacto de la experiencia americana cuando la caza de brujas en Europa se transformó en un fenómeno de masas durante la segunda mitad del siglo XVI. Esto se debe a que las autoridades y el clero encontraron en América la confirmación de su visión de la adoración al Diablo, llegando a creer en la existencia de poblaciones enteras de brujas, una convicción que luego aplicaron en su campaña de cristianización en Europa. De este modo, la adopción de la *exterminación como estrategia política* por parte de los Estados europeos constituyó otra importación proveniente del Nuevo Mundo, que era descrito por los misioneros como «la tierra del Demonio», y que muy posiblemente haya inspirado la masacre de los hugonotes y la masificación de la caza de brujas (Parinetto, 1998: 417-35).[15]

Según Parinetto, el uso de los informes de «Indias» por parte de los demonólogos constituye una evidencia de la decisiva conexión que existió entre ambas persecuciones. Parinetto se centra en Jean Bodin, pero también menciona a Francesco Maria Guazzo y cita —como un ejemplo del «efecto boomerang» producido por la implantación de la caza de brujas en América— el caso del inquisidor Pierre Lancre quien,

15 Parinetto señala que la conexión entre el exterminio de los «salvajes» amerindios y el de los hugonotes quedó grabada en la conciencia y la literatura de los franceses protestantes después de la Noche de San Bartolomé, lo que influyó de modo indirecto en los ensayos de Montaigne acerca de los caníbales y, de un modo completamente distinto, en la asociación que estableció Jean Bodin entre las brujas europeas y los indios caníbales y sodomitas. Citando fuentes francesas, Parinetto sostiene que esta asociación (entre los salvajes y los hugonotes) alcanzó su punto culminante en las últimas décadas del siglo XVI, cuando las masacres perpetradas por los españoles en América —como la matanza de miles de colonos franceses acusados de ser luteranos en Florida durante 1565— se convirtieron en «un arma política ampliamente utilizada» en la lucha contra el dominio español (Parinetto, 1998: 429-30).

durante una persecución de varios meses en la región de Labort (en el País Vasco), denunció que toda la población estaba compuesta por brujas. Como evidencia de su tesis, Parinetto cita una serie de temas que comenzaron a tener mucha importancia en el repertorio de la brujería en Europa durante la segunda mitad del siglo XVI: el canibalismo, la ofrenda de niños al Diablo, la referencia a ungüentos y drogas y la asociación de la homosexualidad (sodomía) con lo diabólico —que, como sostiene Parinetto, todos tenían su matriz en el Nuevo Mundo.

¿Cómo utilizar esta teoría y dónde trazar la línea entre lo explicable y lo especulativo? Se trata de una pregunta que los futuros estudiosos deberán responder. Me limito, en este sentido, a realizar algunas observaciones.

La tesis de Parinetto es importante en la medida en que nos ayuda a disipar el eurocentrismo que ha caracterizado el estudio de la caza de brujas; potencialmente puede responder algunas de las preguntas que han surgido en torno a la persecución de las brujas europeas. Su principal contribución radica, sin embargo, en que amplía nuestra conciencia sobre el carácter global del desarrollo capitalista y ayuda a que nos demos cuenta de que, en el siglo XVI, ya existía en Europa una clase dominante que estaba, desde todo punto de vista —en términos prácticos, políticos e ideológicos—, implicada en la formación de un mano de obra a nivel mundial y que, por lo tanto, actuaba continuamente a partir del conocimiento que recogía a nivel internacional para la elaboración de sus modelos de dominación.

En cuanto a sus alegaciones, la historia de Europa previa a la Conquista basta para probar que los europeos no necesitaban cruzar el océano para descubrir su voluntad de exterminar a aquellos que se cruzaban en su camino. También es posible explicar la cronología de la caza de brujas en Europa sin recurrir a la hipótesis del impacto del Nuevo Mundo, dado que las décadas comprendidas entre 1560 y 1620 fueron testigos de un empobrecimiento generalizado y de una dislocación social a lo largo y ancho de la mayor parte de Europa Occidental.





Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum* (Milán, 1608). Guazzo fue uno de los demonólogos más influidos por los informes provenientes de América. Este retrato de brujas rodeando los restos de cuerpos desenterrados, o tomados de la horca, presenta cierta similitud con el banquete caníbal.





[Arriba] Preparación para el aquelarre. Grabado alemán del siglo XVI.

[Abajo] Preparando una comida caníbal. Hans Staden, *Wahrhaftige Historia* (Marburg, 1557).

A fin de intentar animar una nueva forma de pensar la caza de brujas en Europa desde el punto de vista de lo que ocurrió en América, las correspondencias temáticas e iconográficas entre ambas resultan muy sugerentes. La cuestión del uso de ungüentos es uno de los más reveladores, en la medida en que las descripciones del comportamiento de los sacerdotes aztecas o incas con ocasión de los sacrificios humanos evocan los hallados en algunas demonologías que describen los preparativos de las brujas para el aquelarre. Véase el siguiente pasaje narrado por Acosta (1590: 262-63), en el que considera la práctica americana como una perversión del hábito cristiano de consagrar a los sacerdotes ungiéndolos:

> Los sacerdotes-ídolos en México se untaban a sí mismos de la siguiente manera. Se engrasaban desde los pies a la cabeza, incluido el cabello […] la sustancia con la cual se manchaban era té ordinario, porque desde la antigüedad siempre constituyó una ofrenda a sus dioses y por eso fue muy adorado […] éste era su modo común de engrasarse […] excepto cuando acudían a un sacrificio […] o cuando iban a las cuevas donde guardaban a sus ídolos, que utilizaban un ungüento diferente para darse coraje […] Este ungüento estaba hecho de sustancias venenosas […] ranas, salamandras, víboras […] con este ungüento ellos podían convertirse en magos *(brujos)* y hablar con el Diablo.

Supuestamente, las brujas europeas esparcían la misma infusión venenosa sobre sus cuerpos (según sus acusadores) con el fin de obtener el poder de volar hacia el aquelarre. Pero no puede decirse que este tema se haya iniciado en el Nuevo Mundo, ya que en los juicios y en las demonologías del siglo XV se encuentran referencias a mujeres que preparaban ungüentos con la sangre de los sapos o de los huesos de los niños.[16] Resulta posible, en cambio, que los informes desde América revitalizasen estos cargos, añadiendo nuevos detalles y otorgándoles una mayor autoridad.

---

16 Estoy haciendo especial referencia a los juicios que fueron llevados a cabo por la Inquisición en el Delfinado en la década de 1440, durante los cuales un buen número de personas pobres (campesinos o pastores) fueron acusadas de cocinar niños para hacer polvos mágicos con sus cuerpos (Russell, 1972: 217-18); y al trabajo del suabo-dominico Joseph Naider, *Formicarius* (1435) en el que se puede leer que las brujas «cocinaban a sus hijos, los hervían, comían su carne y tomaban la sopa que quedaba en la olla [...] Con la materia sólida preparaban un bálsamo o ungüento mágico, cuya obtención constituye el tercer motivo de asesinato de niños» (*ibidem*: 240). Russell señala que «este bálsamo o ungüento es uno de los elementos más importantes de la brujería a partir del siglo XV» (*ibidem*).

La misma consideración puede servir para explicar la correspondencia iconográfica entre las imágenes del aquelarre y las diversas representaciones de la familia y del clan caníbal que comenzaron a aparecer en Europa hacia finales del siglo XVI y que permiten comprender muchas otras «coincidencias», tales como el hecho de que tanto en Europa como en América las brujas fueran acusadas de sacrificar niños al Diablo (véase figuras pp. 234-35).

La caza de brujas y la globalización

Durante la última mitad del siglo XVII la caza de brujas en América continuó desarrollándose en oleadas, hasta que la persistencia de la disminución demográfica y la creciente seguridad política y económica de la estructura de poder colonial se combinaron para poner fin a la persecución. De este modo, en la misma región que durante los siglos XVI y XVII se desarrollaron las grandes campañas anti-idolatría, durante el siglo XVIII la Inquisición renunció a cualquier intento de influir en las creencias religiosas y morales de la población, aparentemente porque consideraba que ya no representaban un peligro para el dominio colonial. El relevo de la persecución vino de la mano de una perspectiva paternalista que consideraba la idolatría y las prácticas mágicas como debilidades de la gente ignorante, a quienes no valía la pena que la «gente de razón» tuviera en cuenta (Behar, 1987). De ahí en adelante, la preocupación por la adoración al Diablo migraría hacia las recientes plantaciones de esclavos de Brasil, el Caribe y América del Norte donde —comenzando con las guerras del rey Felipe— los colonos ingleses justificaron las masacres de los indios americanos nativos calificándolos de sirvientes del Diablo (Williams y Williams Adelman, 1978: 143).

Los juicios de Salem también fueron explicados por las autoridades locales con el argumento de que los oriundos de Nueva Inglaterra, se habían establecido en la tierra del Diablo. Tal y como señaló Cotton Mather unos años más tarde, al recordar los hechos de Salem:

> Me he encontrado con algunas cosas extrañas […] que me han hecho pensar que esta guerra inexplicable (la guerra llevada a cabo por los espíritus del mundo invisible contra la gente de Salem) podría haber tenido sus orígenes

> entre los indios, cuyos principales jefes son famosos, incluso entre algunos de nuestros cautivos, por haber sido horribles hechiceros y diabólicos magos que como tales conversaban con los demonios. (*ibidem*, 145)

En este contexto, resulta significativo que los juicios de Salem hayan sido provocados por las adivinaciones de una esclava india del Oeste —Tituba— que fue de las primeras en ser arrestadas, y que la última ejecución de una bruja, en territorio de habla inglesa, fuera la de una esclava negra, Sarah Basset, muerta en Bermudas en 1730 (Daly, 1978: 179). De hecho, en el siglo XVIII la bruja se estaba convirtiendo en una practicante africana de *obeah*, un ritual que los colonos temían y demonizaban por considerarlo una incitación a la rebelión.

Sin embargo, la abolición de la esclavitud no supuso la desaparición de la caza de brujas del repertorio de la burguesía. Por el contrario, la expansión global del capitalismo a través de la colonización y de la cristianización aseguraron que esta persecución fuera implantada en el cuerpo de las sociedades colonizadas y, con el tiempo, puesta en práctica por las comunidades sojuzgadas en su propio nombre y contra sus propios miembros.

Por ejemplo, en la década de 1840 tuvo lugar una oleada de quema de brujas en el oeste de la India. En este período fueron quemadas más mujeres por ser consideradas brujas que en la práctica del *sati* (Skaria, 1997: 110). Estos asesinatos se dieron en el contexto de la crisis social causada tanto por el ataque de las autoridades coloniales contra las comunidades que vivían en los bosques —en las cuales las mujeres tenían un mayor grado de poder que en las sociedades de castas que moraban en las planicies— como por la devaluación colonial del poder femenino, que tuvo como resultado el ocaso del culto a las diosas (*ibidem*: 139-40).

La caza de brujas también tuvo lugar en África, donde sobrevive hasta día de hoy como un instrumento clave de división en muchos países, especialmente en aquellos que en su momento estuvieron implicados en el comercio de esclavos, como Nigeria y Sudáfrica. También aquí la caza de brujas ha acompañado la pérdida de posición social de las mujeres provocada por la expansión del capitalismo y la intensificación de la lucha por los recursos que, en los últimos años, se ha venido agravando por la imposición de la agenda neoliberal. Como consecuencia de la competencia a vida o muerte por unos recursos cada vez más agotados, una gran cantidad de mujeres —en su mayoría

ancianas y pobres— han sido perseguidas durante la década de 1990 en el norte de Transvaal, donde setenta de ellas fueron quemadas en los primeros cuatro meses de 1994 (*Diario de México*, 1994). También se han denunciado casos de cazas de brujas en Kenya, Nigeria y Camerún durante las décadas de 1980 y 1990, coincidiendo con la imposición de la política de ajuste estructural del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, lo que ha conducido a una nueva serie de cercamientos, causando un empobrecimiento de la población sin precedentes.[17]



La africanización de la bruja puede verse reflejada en esta caricatura de una *petroleuse*. Obsérvense sus inusuales aros, sombrero y rasgos africanos, que sugieren un parentesco entre las comuneras y las mujeres africanas «salvajes» que infundían a los esclavos el coraje para rebelarse, atormentando la imaginación de los burgueses franceses como ejemplo de salvajismo político.

17 En relación con «la renovada atención que ha recibido la brujería [en África] conceptualizada explícitamente en relación con los cambios en marcha», véase la edición de diciembre de 1998 de la *African Studies Review*, que está dedicada a esta cuestión. En particular, Diane Ciekawy y Peter Geschiere, «Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa» *(ibidem*: 1-14).

En la década de 1980, en Nigeria, niñas inocentes confesaban haber matado a docenas de personas, mientras que en otros países africanos se elevaron peticiones a los gobernantes a fin de que las brujas fueran perseguidas con mayor rigor. Mientras tanto, en Sudáfrica y Brasil mujeres ancianas fueron asesinadas por vecinos y parientes bajo la acusación de brujería. Al mismo tiempo, una nueva clase de creencias brujeriles está comenzando a desarrollarse. Dichas creencias presentan semejanzas con las que fueron documentadas por Michael Taussing en Bolivia, y a partir de las cuales la gente pobre sospecha que los *nouveau riches* habrían adquirido su riqueza a través de medios ilícitos y sobrenaturales, acusándolos de querer transformar a sus víctimas en zombies con el fin de ponerlos a trabajar (Gerschiere y Nyamnjoh, 1998: 73-4).

Rara vez llegan a Europa y a Estados Unidos los casos sobre las cacerías de brujas que se dan en África o en América Latina, del mismo modo que las cacerías de brujas de los siglos XVI y XVII fueron durante mucho tiempo de poco interés para los historiadores. Incluso en los casos conocidos, su importancia es normalmente pasada por alto, debido a la extendida creencia de que estos fenómenos pertenecen a una era lejana y que no tienen vinculación alguna con «nosotros».

Si aplicamos, sin embargo, las lecciones del pasado al presente, nos damos cuenta de que la reaparición de la caza de brujas en tantas partes del mundo durante las décadas de 1980 y 1990 constituye un síntoma claro de un nuevo proceso de «acumulación primitiva», lo que significa que la privatización de la tierra y de otros recursos comunales, el masivo empobrecimiento, el saqueo y el fomento de la divisiones de comunidades que antes estaban cohesionadas han vuelto a formar parte de la agenda mundial. «Si las cosas continúan de esta manera» —le comentaban las ancianas de una aldea senegalesa a un antropólogo norteamericano, expresando sus temores en relación con el futuro— «nuestros niños se comerán los unos a los otros». Y, en efecto, esto es lo que se logra a través de la caza de brujas, ya sea dirigida desde arriba, como una forma de criminalización de la resistencia a la expropiación, o desde abajo, como un medio para apropiarse de los recursos, cada vez más escasos, como parece ser el caso de algunos lugares de África en la actualidad.

En algunos países, este proceso requiere todavía la movilización de brujas, espíritus y diablos. Pero no deberíamos engañarnos pensando que esto no nos concierne. Tal y como Arthur Miller observara en su interpretación de los juicios de Salem, en cuanto despojamos a la persecución de las brujas de su parafernalia metafísica, comenzamos a reconocer en ella fenómenos que están muy próximos a nosotros.


IX de Tierra
IX of Earth
IX de Terra

Bibliografía

ABBOTT, L. D. (1946), *Maslerworks of Economía,* Nueva York, Doubleday.

ACCATI, L. *et al.* (1980), *Parto e Maternitá: momenti della biografía feminile. Quaderni Storici/44*, Ancona-Roma, 1980.

ACOSTA, Joseph El P. (1962) [1590], *Historia Natural Y Moral de Las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica.

ALIGHIERI, Dante (1990) [13xx] *Divina Commedia,* Mario CRAVERI (ed.), Napoli, II Girasole [ed. cast.: *Divina comedia*, trad. de Luis Martínez, Madrid, Cátedra, 2007].

ALIEN, Sally G. and Johanna HUBBS (1980), «Outrunning Atalanta: Feminine Destiny in Alchemical Transmutation», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1980 invierno, vol. 6, núm. 2, pp 210-29.

AMARIGLIO, Jack L. (1988), «The Body, Economic Discourse, and Power: An Economist's Introduction to Foucault» en *History of Política Economy,* vol. 20, núm 4, Durham (NC), Duke University Press.

AMIN, Samir (1974) *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, vol. 1, New York, Monthly Review Press [ed. cast.: *La acumulación a escala mundial: una crítica de la teoría del subdesarrollo*, México, S. XXI, 1985].

______(1976) *Unequal Development. An Essay on the Formation of Peripheral Capitalista.* New York, Monthly Review Press [ed. cast.: *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*, Barcelona, Anagrama, 1984].

AMMÁN, Jost and Hans SACHS (1568), *The Book of Trades*, Nueva York, Dover, 1973.

ANDERSON, A. and R. CORDÓN (1978), «Witchcraft and the Status of Women: The Case of England», *British Journal of Sociology*, vol. 29, núm. 2, junio 1987.

ANDERSON, Perry (1978) [1974], *Passages From Antiquity to Feudalism.* Londres, Verso [ed. cast.: *Transiciones de la antigüedad al capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1990].

ANDREAS, Carol (1985), *When Women Rebel. The Rise of Popular Feminism in Perú,* Westport (CT), Lawrence Hill & Company.

ANKARLOO, Bengt and Gustav HENNINGSEN (eds.) (1993), *Early Modern European Witchcraft: Centén and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press.

ANOHESKY, Stanislav (1989), *Syphilis, Puritanism and the Witch-hunt*, Nueva York, St. Martin's Press.

APPLEBY, Andrew B. (1978), *Famine in Tudor and Stuart England*, Stanford (CA), Stanford University Press.

ARIES, Philippe (1972), «On the Origin of Contraception in France» en Orest and Patricia RANUM (eds.), *op.cit.*, pp. 11-20.

ASHFORTH, Adam (1995), «Of Secrecy and the Commonplace: Witchcraft and Power in Soweto», Unpublished Manuscript [APABB@CUNYVM.CUNY.EDU].

______(1998) «Reflections on Spiritual Insecurity in Soweto», *African Studies Review*, vol. 41, núm. 3.

BACON, Francis (1870) *The Works of Francis Bacon*, Londres, Longman.

______(1974) *The Advancement of Learning and New Atlantis*, Oxford, Clarendon Press [ed. cast.: *El avance del saber*, trad. de Mª Luisa Balseiro, Madrid, Alianza, 1988 y *Nueva Atlántida*, Madrid, Akal, 2006].

BADEN, John A. and Douglas S. NOONAN (1998), *Managing the Commons*, 2ª ed., Bloomington (IN), Indiana University Press.

BADMTER, Elizabeth (1980), *L'Amour en plus. Histoire de l'amour maternel. XVll-XX siécles*, París, Flammarion.

______(1987) «Maternal Indifference» en Toril Moi (ed.), *op.cit.*, pp. 50-78.

Baillet, Adrien (1970) [1691], *La Vie de Monsieur Descartes*, Ginebra, Slatkine Reprints.

Bainton, Roland H. (1965), *Here I Stand: The Life of Martin Luther*, Nueva York, Penguin Books.

Bakhtin, Mikail (1965), *Rabelais and His World* (traducido del ruso), Cambridge (MA), MIT Press.

Bales, Kevin (1999) *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*, Berkeley, University of California Press [ed. cast.: *La nueva esclavitud en la economía global*, trad. de Fernando Borra, Madrid, Siglo XXI, 2000].

Barber, Malcolm (1992), *The Two Cities: Medieval Europe 1050-1320*, Nueva York, Routledge.

Barker, Anthony (1978), *The African Link. British Altitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade, 1550-1807*, Londres, Frank Cass, Inc.

Barnes, Barry, and Steven Shapin (eds.) (1979), *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*, Thousand Oaks (CA), Sage.

Baroja, Julio Caro (1973) [1961], *The World of the Witches*, Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 2003].

Barry, J., M. Hester and G. Roberts (eds.) (1996) *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bartlett, Robert (1993) *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change: 950-1350*, Princeton, Princeton University Press [ed. cast.: *La formación de Europa: conquista, civilización y cambio cultural, 950-1350*, Universidad de Granada, 2003.]

Bassermann, Lujo (1967), *Il Mestiere Piú Áulico* (traducido del alemán), Milán, Edizioni Mediterranee.

Barstow, Anne Llewellyn (1994), *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts, Our Legacy of Violence Against Women*, Nueva York, Pandora Harper Collins.

Baudez, Claude and Sydney Picasso (1992) [1987], *Lost Cities of the Mayas,* Nueva York, Harry N. Abrams, Inc. Publishers [ed. cast.: *Las ciudades perdidas de los mayas*, Barcelona, Ediciones B, 1999].

BAUMANN, Reinhard (1996), *I Lanzichenecchi. La loro storia e cultura dal tardo Medioevo alla Guerra dei trent'anni* (traducido del alemán), Torino, Einaudi.

BAUMGARTNER, Frederic J. (1995), *France in the Sixteenth Century*, Nueva York, St. Martin's Press.

BAYLE, Pierre (1697), *Dictionaire Historique et Critique*, Rotterdam, R. Leers [ed. cast.: *Diccionario histórico y crítico*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.]

______(1965), *Historical and Critical Dictionary: Selections*, Richard H. Popkin (ed.), Indianapolis, Bobbs-Merrill.

BECKLES, Hilary McD (1989), *Natural Rebels. A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press.

BECKLES, Hilary (1995) «Sex and Gender in the Historiography of Caribbean Slavery» en SHEPHERD, BRERETON, and BAILEY (eds.), *op. cit.,* pp. 125-40.

BECKLES, HILARY and Verene SHEPHERD (eds.) (1991), *Caribbean Slave Society and Economy: A Student Reader*, Nueva York, The New Press.

BECKER CANTARINO, Barbara (1994) «"Feminist Consciousness" and "Wicked Witches": Recent Studies on Women in Early Modern Europe», *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 20, núm. 11.

BEER, Barrett L (1982), *Rebellion and Riot: Popular Disorder in England During the Reign of Edward VI*, Kent (OH), The Kent State University Press.

BEIER, A. L. (1974), «Vagrants and the Social Order in Elizabethan England», *Past and Present,* núm. 64, agosto, pp. 3-29.

______(1986) *Masterless Men. The Vagrancy Problem in England, 1560-1640*, London, Methuen.

BEHAR, Ruth (1987) «Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico», *American Ethnologist*, vol. 14, núm. 1, pp. 34-54.

BELOFF, Max (1962), *The Age of Absolutism: 1660-1815*, Nueva York, Harper and Row.

BENNETT, H. S. (1967) [1937], *Life on the English Manor. A Study of Peasanl Conditions. 1150-1400,* Cambridge, Cambridge University Press.

BENNETT, Judith M. (1988), «Public Power and Authority in the Medieval English Countryside» en ERLER and KOWALESKI (eds.), *op. cit*.

______*et al.* (eds.) (1976), *Sisters and Workers in the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press.

BENZONI, Girolamo (1965) [1565], *La Historia del Mondo Nuovo*, Venecia, Milano [ed. cast.: *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza, 1989].

BERCÉ, Yves-Marie (1990) [1986], *History of Peasant Revolts: The Social Origins of Rebellion in Early Modern France* (traducido del francés), Ithaca (NY), Cornell University Press.

BIRRELL, Jean (1987), «Common Rights in the Medieval Forest: Disputes and Conflicts in the Thirteenth Century» *Past and Present,* núm. 117, noviembre, pp. 22-49.

BLACK, George E. (1971) [1938], *A Calendar of Cases of Witchcraft in Scotland, 1510-1727*, Nueva York, Amo Press Inc.

BLAUT, J. M. (1992) *1492. The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*, Trenton (NJ), África World Press.

______(1992a) «1492» en BLAUT (1992), pp. 1-63.

BLICKLE, Peter (1977), *The Revolution of 1525: The German Peasant War From a New Perspective* (traducido del alemán), Baltimore, John Hopkins University Press.

BLOK, Petrus Johannes (1898), *History of the People of the Netherlands: Part 1. From the Earliest Times to the Beginning of the Fifteenth Century*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons.

BLOOM, Harold de (1988), *William Shakespeare. The Tempest*, Nueva York, Chelsea House Publishers.

BOAS, George (1966), *The Happy Beast*, Nueva York, Octagon Books.

BODIN, Jean (1577), *La République,* Paris.

______(1992) *The Six Books of a Commonwealth*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Los seis libros de la República*, trad. de Pedro Bravo Gala, Madrid, Technos, 2006].

BOGUET, Henry (1971) [1603], *An Examen of Witches* (traducido del francés), Rev. Montague Summers (ed.), Nueva York, Barnes and Noble.

BOIME, Albert (1995), *Art and the French Commune: Imagining Paris After War and Revolution*, Princeton, Princeton University Press.

BOISSONNADE, P. (1927) *Life and Work in Medieval Europe*, Nueva York, Alfred A. Knopf.

BOLTON, J. L. (1987) [1980], *The Medieval English Economy. 1150-1500*, Londres, J. M. Dent & Sons Ltd.

BONO, Salvatore (1999), *Schiavi Mussulmani nell'Italia Moderna. Galeotti, Vú cumpra, domestici*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane.

BORDO, Susan (1993), *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press.

BOSCO, Giovanna and Patrizia CASTELLI (eds.) (1996), *Stregoneria e Streghe nell'Europa Moderna*, Convegno Internazionale di Studi, Pisa 24-26 Marzo 1994, Pisa, Biblioteca Universitari di Pisa.

BOSTRIDGE, Ian (1997), *Witchcraft and Its Transformations, 1650-1750*, Oxford, Clarendon Press.

BOSWELL, John (1980) *Christian Tolerance and Homosextiality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, Chicago University Press [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*, trad. de Marco-Aurelio Galmarini, Barcelona, Muchnik, 1998].

BOTERO, Giovanni (1588), *Delle cause della grandezza delle cittá*, Roma.

BOTTOMORE, Tom (ed.) (1991), *A Dictionary of Marxist Thought,* Oxford, Basil Blackwell.

BOVENSCHEN, Silvia (1978), «The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth», *New German Critique*, núm. 15, otoño, pp. 83-ss.

BOWLE, John (1952), *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, Londres, Oxford University Press.

BOXER, C. R. (1962), *The Golden Age of Brazil: 1965-1750*, Berkeley, University of California Press.

BRADLEY, Harriett (1968) [1918], *The Enclosures in England: An Economic Reconstruction*, Nueva York, AMS Press.

BRAIDOTTI, Rosi (1991), *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Nueva York, Routledge.

BRANDON, William (1986), *New Worlds For Old: Reports from the New World and their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500-1800*, Athens, Ohio University Press.

BRAUDEL, Fernand (1966) [1949], *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip the II*, vol. 2 y 3 (traducido del francés), Nueva York, Harper and Row [ed. cast.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, 1993].

______(1973) [1967], *Capitalism and Material Life, 1400-1800* (traducido del francés), Nueva York, Harper and Row.

______(1982) [1979], *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, vol. 2, Nueva York, Harper and Row.

BRAUNER, Sigrid (1995), *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst, University of Massachusetts Press.

BRENNER, Robert (1982), «Agrarian Roots of European Capitalism», *Past and Present*, núm. 97, noviembre, pp. 16-113.

BRIAN and PULLAN (eds.) (1968), *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Century*, Londres, Methuen.

BRIDENTHAL, Renate and Claudia KOONZ (eds.) (1977), *Becoming Visible: Women in European History*, Nueva York, Houghton Mifflin.

BRIGGS, K. M. (1962), *Pale Ecate's Team*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

BRIGGS, Robin (1996), *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Londres, Penguin.

BRINK, Jean R. *et al.* (eds.) (1989), *The Politics of Gender in Early Modern Europe*, vol. 12 de *Sixteenth Century Essays and Studies*, Charles G. Nauert Jr. (ed.), Kirksville (MO), Sixteenth Century Journal Publishers, Inc.

BRITNELL, R. H. (1993), *The Commercialization of English Society, 1000-1500*, Cambridge, Cambridge University Press.

BROWN, Judith and Robert C. DAVIS (eds.) (1998) *Gender and Society in Renaissance Italy*, Nueva York, Longman.

BROWN, Paul (1988) «"This Thing of Darkness I Acknowledge Mine": *The Tempest* and The Discourse of Colonialism» en BLOOM, *op. cit.*, pp. 131-52.

BROWNE, Thomas Sir (1928) [1643], *Religio Medici*, Londres, J. M. Dent & Sons [ed. cast.: *Religio Medici: Hydriotaphia. De los sueños*, trad. de Javier Marías, Madrid, Alfaguara, 1986].

BROWNING, Robert (1975), *Byzantium and Bulgaria: A Comparative Study Across the Early Medieval Frontier*, Berkeley, University of California Press.

BRUNDAGE, James (1987), *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, Chicago University Press [ed. cast.: *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval,* México, Fondo de Cultura Económica, 2000].

BRUNNER, Otto (1974), «Il Padre Signore» en MANOUKIAN (ed.), *op. cit.*, pp. 126-143.

BUENAVENTURA-POSSO, Elisa and Susan E. BROWN (1980), «Forced Transition from Egalitarianism to Male Dominance: The Bari of Columbia» en ETIENNE and LEACOCK (eds.), *op. cit*.

BULLOUGH, Vern L. (1976), *Sex, Society and History*, Nueva York, Science History Publications.

BULLOUGH, Vern and Bonnie BULLOUGH (1993), *Crossdressing, Sex and Gender*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

BURGUIÈRE, André *et al.* (1996), *A History of the Family. Volume Two. The Impact of Modernity*, Cambridge (Mass), Harvard University Press [ed. cast.: *Historia de la familia. Vol. 2. El impacto de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1988].

______and Francois LEBRUN (1996), «Priests, Prince and Family» en BURGUIÈRE *et al.*, *op. cit.*, pp. 96-160.

BURKE, Peter (1978), *Popular Culture in Early Modern Europe*, Nueva York, New York University Press [ed. cast.: *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 2005].

______(ed.) (1979), *The New Cambridge Modern History Supplement*, Cambridge, Cambridge University Press.

BURKHARDT, Jacob (1927), *La Civiltá del Rinascimento in Italia*, vol. 2 (traducido del alemán), Florencia, Sansoni.

BURT, Richard and John Michael ARCHER (eds.) (1994), *Enclosures Acts. Sexuality, Property, and Culture in Early Modern England*, Ithaca (NY), Cornell University Press.

BURTON, Robert (1977) [1621], *The Anatomy of Melancholy. What It Is, With All The Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes and Severall Cures Of It*, Nueva York, Random House [ed. cast.: *Anatomía de la melancolía*, Madrid, Alianza, 2006].

BUSH, Barbara (1990), *Slave Women in Caribbean Society: 1650-1838*, Bloomington (IN), Indiana University Press.

BUTLER, Judith (1999), G*ender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge [ed. cast.: *El género en disputa: el feminismo y subversión de la identidad,* Barcelona, Paidós, 2007].

BYRNE, Patrick (1967), *Witchcraf in Ireland*, Cork, The Mercier Press.

CAFFENTZIS, George (1989), *Clipped Coins, Abused Words and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*, Nueva York, Autonomedia.

______(2001) «From Capitalist Crisis to Proletarian Slavery» en MIDNIGHT NOTES (eds.).

CAMDEN, Carol (1952), *The Elizabethan Woman,* Nueva York, Elsevier Press.

CAMPBELL, Josie P. (1986), *Popular Culture in the Middle Ages*, Bowling Green (Ohio), Bowling Green University Popular Press.

CAMPBELL, Mavis C. (1990), *The Maroons of Jamaica, 1655-1796*, Trenton (NJ), Africa World Press.

CAPITANI, Ovidio (ed.) (1971), *L'eresia Medievale*, Bolonia, II Mulino.

______(ed.) (1974), *La Concezione della povertá nel medioevo*, Bolonia, Patrón.

______(ed.) (1983), *Medioevo Eretícale*, Bolonia, II Mulino.

CARDINI, Franco (ed.) (1989), *Gostanza, la strega di San Miniato*, Florencia, Laterza.

CARROLL, William C. (1994), «The Nursery of Beggary: Enclosure; Vagrancy; and Sedition in the Tudor-Stuart Period» en BURT, Richard and John Michael ARCHER (eds.), *op.cit*.

CARUS, Paul (1990), *The History of the Devil and the Idea of Evil*, La Salle, Illinois, Open Court Publishing House.

CASAGRANDE, Carla (ed.) (1978) *Prediche alle donne del secólo XIII,* Milán, Bompiani.

CAVALLO, S. y S. CERUTTI (1980) «Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento» en L. ACCATI (ed.), *op.cit.*, pp. 346-83.

CERVANTES, Fernando (1994), *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press [ed. cast.: *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996].

CHAUCER, Geoffrey (1977) [1386-1387], *The Canterbury Talk*, Londres, Penguin [ed. cast.: *Cuentos de Canterbury*, Madrid, Gredos, 2004].

CHEJNE, Anwar G. (1983), *Islam and the West. The Moriscos*, Albany, State University Press.

CHRISTIANSEN, Rupert (1994), *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune*, Nueva York, Viking.

CHRISTIE-MURRAY, David (1976), *A History of Heresy,* Oxford, Oxford University Press.

CIEKAWI, Diane and Peter GESCHIERE (1998), «Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa» en *African Studies Review*, vol. 41, núm. 3, diciembre, 1-14.

CIPOLLA, Carlo M. (1968), «The Economic Decline in Italy» en BRIAN and PULIAN (eds.), *op. cit*.

______(1994), *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy 1000-1700* (3ª edición), Nueva York, W. W. Norton.

CLARK, Alice (1968) [1919], *The Working Life of Women in I7th Century England*, Londres, Frank Cass and Co.

CLARK, Stuart (1980) «Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft» *Past and Present*, núm. 87, mayo, pp. 98-127.

CLENDINNEN, Inga (1987), *Ambivalent Conquest: Maya and Spaniards in Yucatán, 1517-1570*, Cambridge, Cambridge University Press.

COCKCROFT, James D. (1990), *México: Class Formation, Capital Accumulation, and the State*, Nueva York, Monthly Review Press.

COHEN, Esther (1986), «Law, Folklore and Animal Lore» *Past and Present*, núm. 110, febrero, pp. 6-37.

COHEN, Mitchel (1998), «Fredy Perlman: Out in Front of a Dozen Dead Oceans» (inédito).

COHN, Norman (1970), *The Pursuit of the Millennium*, Nueva York, Oxford University Press [ed. cast.: *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, 1977].

______(1975), *Europe's Inner Demons*, Nueva York, Basic Books [ed. cast.: *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1987].

COHN, Samuel K., Jr. (1981), «Donne in Piazza e donne in tribunal a Firenze nel Rinascimento», *Studi Storici*, julio-septiembre, núm. 3, Año 22, pp. 515-33.

COLBURN, Forrest D. (ed.) (1989), *Everyday Forms of Peasant Resistance,* Nueva York, M. E. Sharpe, Inc.

Commoner, The. A Web Journal For Other Values, www.commoner.org.uk.

CONDE, Maryse (1992), *I, Tituba, Black Witch of Salem* (traducido del francés), Nueva York, Ballantine Books [ed. cast.: *La bruja de Salem,* Barcelona, Ediciones B, 1988].

CONDREN, Mary (1989), *The Serpent and the Goddess: Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, San Francisco, Harper & Row Publishers.

COOK, Noble David (1981), *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*, Cambridge, Cambridge University Press.

COOPER, J. H. (ed.) (1970), *The New Cambridge Modern History. Vol. IV. The Decline of Spain and Thirty Years'War, 1609-1649*, Cambridge, Cambridge University Press.

CORNWALL, Julian (1977), *Revolt of the Peasantry, 1549*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

CORNEJ, Peter (1993), *Les Fondements de l'Histoire Tcheque*, Praga, PB-tisk.

COUDERT, Allison P. (1989), «The Myth of the Improved Status of Protestant Women» en BRINK *et al. (*eds.), *op.cit*.

COULIANO, Ioan P. (1987), *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press.

COULTON, G. G. (1955), *Medieval Panorama: The English Scene from Conquest to Reformation*, Nueva York, The Noonday Press.

COUSIN, Victor (1824-1826), *Ouvres de Descartes*, París, F. G. Levrault.

CROSBY, Alfred W. Jr. (1972), *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport (CT), Greenwood Press, Inc. [ed. cast.: *El intercambio transoceánico: consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*, México, UNAM, 1991].

CROWN, William (1983), *Changes in the Latid. Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, Nueva York, Hill and Wang.

CULLEN, Michael J. (1975), *The Statistical Movement in Early Victorian Britain. The Foundations of Empirical Social Research*, Nueva York, Barnes and Nobles.

CUNNINGHAM, Andrew and Ole Peter GRELL (2000), *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religión, War, Famine and Death in Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

CURTIS, Bruce (2002), «Foucault on Governmentality and Population: The Impossible Discovery», *Canadian Journal of Sociology, núm.* 27, pp. 505-533.

DALE, Marian K (1933), «The London Silkwomen of the Fifteenth Century», *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 21, invierno 1989, pp. 489-501.

DALLA COSTA, Giovanna Franca (1978), *The Work of Love. Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21st Century* (traducido del italiano), Nueva York, Autonomedia, 2004.

DALLA COSTA, Mariarosa (1972), *Potere Femminile e Sovversione Sociale*. Venecia, Marsilio Editori.

______(1995) «Capitalismo e Riproduzione» en *Capitalismo, Natura, Socialismo,* núm. 1, pp. 124-135.

______(1998) «The Native in Us. The Earth We Belong To» *Common Sense, núm.* 23, pp. 14-52.

DALLA COSTA, M. and S. JAMES (1975), *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol, Falling Wall Press.

DALY, Mary (1978), *Gyn/Ecology: The MetaEthics of Radical Feminism*, Boston, Beacon.

DAVIS, Robert (1998), «The Geography of Gender in the Renaissance» en Judith C. BROWN & Robert C. DAVIS (eds.), *op. cit*.

DE ANGELIS, Massimo (2001) «Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of Capital's Enclosures» en *The Commoner*, núm. 2, septiembre, www.thecommoner.org.uk.

DE GIVRY, Grillot (1971), *Witchcraft, Magic and Alchemy* (traducido del francés), Nueva York, Dover Publications, Inc.

DE GOMARA, Francisco López (1954) [1556], *Historia General de Las Indias*, Barcelona, Editorial Iberia.

De Las Casas, Bartolomé (1992) [1552], *A Short Account of the Destruction of the Indies*, Nueva York, Penguin Books [ed. cast.: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2009].

De León, Antonio García (1985), *Resistencia y Utopía*, vol. 1 y 2, México D.F., Ediciones Era.

Demetz, Peter (1997), *Prague in Black and Cold: Scenes from the Life of a European City*, Nueva York, Hilland Wang.

Descartes, Rene (1824-1826), *Ouvres de Descartes*, vol. 7. Correspondence, Victor Cousin (ed.), Paris, F.G. Levrault.

______(1637) «Discourse on Method» en *Philosophical Works*, vol. 1. [ed. cast.: *Discurso del método*, Madrid, Tecnos, 2006].

______(1641) «Meditations» en *Philosophical Works*, vol. 1 [ed. cast.: *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Barcelona, Gredos, 1997].

______(1650) «Passions of the Soul» en *Philosophical Works*, vol. 1 [ed. cast.: *Las pasiones del alma, Madrid*, Tecnos, 2006].

______(1664) «Le Monde» [ed. cast.: *El mundo o el tratado de la luz*, trad. de Ana Rojas, Madrid, Alianza, 1991].

______(1972) [1640], *Treatise of Man* (traducido del francés y comentado por Thomas Steele Hall), Cambridge (Mass), Harvard University Press [ed. cast.: *El tratado del hombre*, Madrid, Alianza, 1990].

______(1973) *Philosophical Works of Descartes*, vols. 1 y 2 (traducido del francés), Cambridge, Cambridge University Press.

Descola, Philippe (1994), *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia* (traducido del francés), Cambridge, Cambridge University Press.

De Vriesjean (1976), *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1660-1750*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dickson, David (1979), «Science and Political Hegemony in the 17th Century», *Radical Science Journal*, núm. 8, pp. 7-39.

Dingwall, E. G. (1931), *The Girdle of Chastity*, Londres, Routledge and Sons.

Di Nola, Alfonso (1999), *Il Diavolo: La Forma, la storia, le vicende di Satana e la sita universale e malefica...*, Roma, Newton and Compton Editore [ed. cast.: *Historia del diablo*, Madrid, Edaf, 1992].

Di Stefano, Antonino (1950), «Le Eresie Popolari nel Medioevo» en Ettore Rota (ed.), *op. cit*.

Dobb, Maurice (1947), *Studies in the Development of Capitalism*, Nueva York, International Publishers [ed. cast.: *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, trad. de Luis Echeverry, México, Siglo XXI, 1984].

Dobson, R. B. (1983) *The Peasant Revolt of 1381*, Londres, Macmillan.

Dockes, Pierre (1982), *Medieval Slavery and Liberation* (traducido del francés), Londres, Methuen.

Dodgshon, Robert A. (1998), *From Chiefs to Landlords: Social Economic Change in the Western Highlands and Islands, c. 1493-1820*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

Douglass, C. North and Robert Paul Thomas. (1973), *The Rise of the Western World: A New Economic History.* Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *El nacimiento del mundo occidental, una nueva historia económica* (900-1700), Madrid, Siglo XXI, 1991].

Duby, Georges and Jacques Le Goff (1981), *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, Bolonia, II Mulino.

Duby, Georges (1988), *Love and Marriage in the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press [ed. cast.: *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990].

Duerr, Hans Peter (1991) [1988], *Nuditá e Vergogna. II Mito del Processo di Civilizazzione* (traducido del alemán), Venecia, Marsilio Editori.

Dunn, Richard S. (1970), *The Age of Religious Wars. 1559-1715*, Nueva York, W.W. Norton & Company, Inc.

Dupaquier, Jacques (1979), «Population» en Burke (ed.), *op. cit*.

Duplessis, Robert S. (1997), *Transitions to Capitalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Transiciones al capitalismo en Europa durante la Edad Moderna*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2001].

Dyer, Christopher (1968), «A Redistribution of Income in XVth Century England», *Past and Present*, núm. 39, abril, pp. 11-33.

______(1989), *Standards of Living in the Later Middle Ages: Social Change in England. 1200-1320.* Cambridge University Press [ed. cast.: *Niveles de vida en la Baja Edad Media: Cambios sociales en Inglaterra, 1200-1520*, Barcelona, Crítica, 1991].

[The] Ecologist (1993), *Whose Common Future? Reclaiming the Commons*. Filadelfia (PA), New Society Publishers y Earth-scan Publications Ltd.

EASLEA, Brian (1980), *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution*, Brighton, The Harvester Press.

EHRENREICH, Barbara and Deirdre ENGLISH (1973), *Witches, Midwives and Nurses. A History of Women Healers,* Old Westbury (NY), Trie Feminist Press [ed. cast.: *Brujas, comadronas y enfermeras: historia de las sanadoras*, Barcelona, La Sal, 1984].

ELIAS, Norbert (1978) [1939], *The Civilizing Process. The History of Manners* (traducido del alemán), Nueva York, Urizen Books [ed. cast.: *El proceso de civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2001].

ELTON, G. R. (1972), *Policy and Police*, Cambridge, Cambridge University Press.

ENGELS, Frederick (1977) [1870], *The Peasant War in Germany.* Moscú, Progress Publishers [ed. cast.: *La guerra campesina en Alemania*, trad. de Tatiana Lazovskaya, Madrid, Capitán Swing, 2009].

______(1942) [1884], *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, New York, International Publishers [ed. cast.: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Madrid, Fundamentos, 1986].

ENNEN, Edith (1986), *Le donne nel Medioevo* (traducido del alemán), Bari, Laterza.

ERASMUS, Desiderius (1941) [1511], *The Praise of Folly* (traducido del latín), Nueva York, Modern Library [ed. cast.: *Elogio de la locura*, trad. de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 2006].

ERBSTOSSER, Martin (1984), *Heretics in the Middle Ages* (traducido del alemán), Edition Leipzig.

ERHARD, Jean (1963), *L'Idée de Nature en France dans la première moitiée de XVlll siècle*, París, Ecole Pratique de Haute Etudes.

ERLER, Mary and Maryanne KOWALESKI (eds.) (1988), *Women and Power in the Middles Ages,* Athens, University of Georgia Press.

ETIENNE, Mona and Eleanor LEACOCK, eds. (1980), *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, Nueva York, Praeger.

EVANS, Richard J. (1996), *Rituals of Retribution: Capital Punishment in Germany, 1600-1987*, Oxford, Oxford University Press.

FARGE, Arlette (1987), «Women's History: An Overview» en Toril MOI (ed.), *op. cit.*, pp. 133-149.

FAURÉ, Christine (1981), «Absent from History» (traducido del francés), *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 7, núm. 1, pp. 71-80.

FEDERICI, Silvia and Leopoldina FORTUNATI (1984), *Il Grande Calibano. Storia del corpa sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Milán, Franco Angeli Editore.

FEDERICI, Silvia (1975) «Wages Against Housework» en MALOS (ed.), *op.cit.* (1980), pp. 187-194.

______(1988) «The Great Witch-Hunt» en *Maine Scholar*, vol. 1, núm. l, otoño, pp. 31-52.

______(ed.) (1995) *Enduring Western Civilization. The Construction of the Concept of the West and its 'Others'*, Westport (CT), Praeger.

FERRARI, Giovanna (1987), «Public Anatomy Lessons and the Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna», *Past and Present*, núm. 117, noviembre, pp. 50-106.

FIRPO, Luigi (ed.) (1972), *Medicina Medievale*, Torino, UTET.

FISCHER, David Hackett (1996), *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythnt of History*, Oxford, Oxford University Press.

FISHER, F. J. (ed.) (1961), *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England, in Honor of R. H. Tawmey*, Cambridge, Cambridge University Press.

FLANDRINJEAN, Louis (1979) [1976], *Families in Former Times. Kinship, Household and Sexuality* (traducido del francés), Cambridge Cambridge University Press.

FLETCHER, Anthony (1973), *Tudor Rebellions* (2ª edición), Londres, Longman.

FLETCHER, Anthony & John STEVENSON (eds.) (1985), *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press.

FLETCHER, Robert (1896) «The Witches' Pharmakopeia» en *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital,* Baltimore, vol.VII, núm. 65, pp 147-156.

FONER, Philip S. (1947), *History of the Labor Movement in the United States, vol.* 1, from *Colonial Times to the Founding of the American Federation of Labor*, Nueva York, International Publishers.

FONTAINE, Nicholas (1738), *Mémoires pour servir a l'histoire de Port-Royal.*

FORD, John (1964) [1633], «Tis a Pity She's a Whore» en *Webster and Ford: Selected Plays,* Londres, Everyman's Library.

FORMAN GRANE, Elaine (1990), «The Socioeconomics of a Female Majority in Eighteenth Century Bermuda», *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 15, núm. 2, invierno, pp. 231-258.

FORTUNATI, Leopoldina (1981), *L'Arcano della Riproduzione. Casalinghe, Prostitute, Operai e Capitale*, Venecia, Marsilio Editori.

______(1995), *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*, Brooklyn, Autonomedia.

______(1984), «La ridefinizione della donna» en FEDERICI and FORTUNATI, *op. cit*.

FOUCAULT, Michel (1973) [1961], *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason* (traducido del francés), Nueva York, Random House [ed. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1997].

______(1970) [1966], *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (traducido del francés), Nueva York, Vintage Books [ed. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 2006].

______(1972) [1969], *The Archeology of Knowledge & The Discourse On Language* (traducido del francés), Nueva York: Routledge, [ed. cast.: *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI, 2009].

______(1977) [1975], *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (traducido del francés), Nueva York, Vintage Books [ed. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2008].

______(1978) [1976], *The History of Sexuality. Vol 1: An Introduction* (traducido del francés) Nueva York, Random House [ed. cast.: *Historia de la sexualidad. Tomo 1, La voluntad del saber*, Madrid, Siglo XXI, 2006].

______(1997) *The Politics of Truth*, Sylvère Lotringer (ed.), Nueva York, Semiotext(e).

FOX, Sally (1985), *Medieval Women: An Illuminated Book of Days*, Nueva York, Little, Brown and Co. [ed. cast.: *La mujer medieval: libro de horas iluminado*, Madrid, Mondadori España, 1989].

FRASER, Antonia (1984), *The Weaker Vessel*, Nueva York, Alfred Knopf.

FRYDE, E. D. (1996), *Peasants and Landlords in Later Medieval England*, Nueva York, St. Martin's Press.

FURNISS, Edgar (1957), *The Position of the Laborer in a System of Nationalism*, Nueva York, Kelly and Millan.

GALZIGNA, Mario (1978), «La Fabbrica del Corpo», *Aut-Aut* (Milán), núm. 167-168, septiembre-diciembre, pp. 153-174.

GARRETT, Clarke (1977), «Women and Witches: Patterns of Analysis», *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, invierno 1977.

GATRELL, V. A. C. *et al. (*eds.) (1980), *Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe Since 1500*, Londres, Europe Publications.

GEIS, Gilbert and Ivan BUNN (1997), *A Trial of Witches. A Seventeenth-century Witchcraft Prosecution*, Nueva York, Routledge.

GELIS, Jacques (1977), «Sages femmes et accoucheurs, l'obstetrique populaire au XVIIème et XVIIIème siècles», *Annales*, núm. 32, julio-diciembre.

GERBI, Antonello (1985), *Nature in the New World: From Christopher Colombus to Gonzalo Fernandez de Oviedo*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press [ed. cast.: *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristobal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, FCE, 1978].

GEREMEK, Bronislaw (1985), *Mendicanti e Miserabili Nell'Europa Moderna. (1350-1600)*, Roma, Instituto dell' Enciclopedia Italiana Treccani.

______(1987), *The Margins of Medieval Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

______(1988), *La Stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo*, Milán, II Saggiatore [ed. cast.: *La estirpe de Caín: la imagen de los vagabundos y de los pobres en la literatura europea del siglo XV al XVII*, Madrid, Mondadori España, 1991].

______(1994) *Poverty, A History,* Oxford, Basil Blackwell.

GERT, Bernard (ed.) (1978), *Man and Citizen. Thomas Hobbes*, Gloucester, MA.

GESCHIERE, Peter and Francis NYAMNJOH (1998), «Witchcraft as an Issue in the "Politics of Belonging": Democratization and Urban Migrants' Involvement with the Home Village», *African Studies Review*, vol. 49, núm. 3, diciembre 1998, pp. 69-91.

GILBOY, Elizabeth (1934), *Wages in Eighteenth-Century England*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

GINZBURG, Carlo (1966), *I Benandanti*, Turín, Einaudi.

______(1991), *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, (traducido del italiano), Nueva York, Pantheon.

GLANVIL, Joseph (1970) [1661], *The Vanity of Dogmatizing: The Three «Versions»*, Hove, Harvester Press.

GLASS, D.V. and D. E. C. EVERSELEY (eds.) (1965), *Population in History*, Chicago, Chicago University Press.

GOETZ, Hans-Werner (1986), *Life in the Middle Ages*, Londres, University of Notre Dame Press.

GOLDBERGE, Jonathan (1992), *Sodometries. Renaissance Texts, Modern Sexualities*, Stanford (CA), Stanford University Press.

GOODARE, Julian (ed.) (2002), *The Scottish Witch-hunt in Context*, Manchester, Manchester University Press.

GORDON-GRUBE, Karen (1988), «Anthropophagy in Post-Renaissance Europe: The Tradition of Medical Cannibalism», *American Anthropologist Research Reports,* núm. 90, pp. 405-408.

GOSSE, Edmund (1905), *Sir Thomas Broume*, Londres, The Macmillan Company.

GOTTFRIED, Johann Ludwig (1981) [1630], *Le Livre des Antipodes*, París, Maspero.

GOTTLIEBE, Beatrice (1993), *Family in the Western World: From the Black Death to the Industrial Age*, Oxford, Oxford University Press.

GOUBERT, Jean (1977), «L'Art de Guerir: medicine savante et medicine populaire dans la France de 1790», *Annales*, núm. 32.

GOUBERT, Pierre (1982), *The French Peasantry in the Seventeenth Century,* London, Cambridge University Press.

GRAUS, Frantisek (1967), «Social Utopia in the Middle Ages», *Past and Present*, núm. 38, diciembre, pp. 3-19.

GREAVES, Richard L. *et al.* (1992), *Civilizations of the West. Vol. 1: From Antiquity to 1715*, Nueva York, HarperCollins.

______(1992), *Civilizations of the West. Vol. 2: From 1660 to the Present*, Nueva York, HarperCollins.

CREEN, Monica (1989), «Womens Medical Practice and Healthcare in Medieval Europe», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 2, invierno, pp. 434-473.

GREGORY, Annabel (1991), «Witchcraft, Politics and "Good Neighborhood" in Early Seventeenth-Century Rye», *Past and Present*, núm. 133, noviembre, pp. 31-66.

GREVEN, Philip (1977), *The Protestant Temperament. Patterns of Child-Raising, Religious Experience, and the Self in Early America*, Nueva York, Alfred Knopf.

GRIFFIN, Susan (1978), *Women and Nature. The Roaring Inside Her*, San Francisco, Sierra Club.

GUILLAUMIN, Colette (1995), *Racism, Sexism, Power and Ideology*, Nueva York, Routledge.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe (1936) [1615], *Nueva Chrónica y Buen Gobierno*, París, Institut d'Ethnologie [ed. cast.: *Nueva Crónica y buen gobierno*, México, FCE, 2005].

GUAZZO, Francesco-Maria (1970) [1608], *Compendium Maleficarum*, Montague Summers (ed.), Nueva York, Barnes and Nobles (primera edición de 1929) [ed. cast.: *Compendium Maleficarum*, Alicante, Club Universitario, 2002].

GUNDER FRANK, André (1978), *World Accumulation*, 1492-1789, Nueva York, Monthly Review Press [ed. cast.: *La acumulación mundial, 1492-1789*, Madrid, Siglo XXI, 1985].

HACKER, Barton C. (1981), «Women and Military Institutions in Early Modern Europe: A Reconnaissance», *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 6, núm. 41, verano, pp. 643-671.

HAMILTON, Earl J. (1965), *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*, New York, Octagon Books [ed. cast.: *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*, Barcelona, Crítica, 2000].

HANAWALT, Barbara A. (1986a), «Peasants Resistance to Royal and Seignorial Impositions» en F. NEWMAN (ed.), *op. cit.*, pp. 23-49.

______(1986b), *The Ties That Bound: Peasant Families in Medieval England*, Oxford, Oxford University Press.

______(1986c), «Peasant Women's Contribution to the Home Economy in Late Medieval England» en Barbara HANAWALT (1986d).

______(1986d), *Women and Work in Pre-industrial Europe*, Bloomington, Indiana University Press.

HANKE, Lewis (1959), *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Bloomington, Indiana University Press [ed. cast.: *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristóteles y los Indios americanos*, México, Septentas, 1974].

HARDIN, Garrett (1968), «The Tragedy of the Commons», *Science*, núm. 162, pp. 1243-1248.

HARRIS, Marvin (1974), *Cows, Pigs and Witches*, Nueva York, Random House [ed. cast.: *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza, 2008].

HART, Roger (1971), *Witchcraft*, Nueva York, G. Putnam's Sons.

HARVEY, P. D. A. (1973), «The English Inflation: 1180-1220», *Past and Present*, núm. 61, noviembre.

HARVEY, William (1961), *Lectures on the Whole of Anatomy*, Berkeley, University of California Press.

HATCHER, John (1977), *Plague, Population and the English Economy, 1348-1530*, Nueva York, Macmillan. ______(1994), «England in the Aftermath of the Black Death» *Past and Present*, núm. 144, agosto, pp. 3-36.

HAY, Douglas (1975), «Property, Authority and the Criminal Law» en HAY *et al.*, *op. cit.*, pp. 17-63.

______*et al.* (1975), *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in 18th Century England*, Nueva York, Pantheon Books.

HECKSCHER, Eli J. (1965), *Mercantilism*, vols. 1 y 2, Londres, George Alien & Unwin Ltd [ed. cast.: *La época mercantilista*, México, FCE, 1983].

HELLEINER, K. F. (1958), «New Light on the History of Urban Populations», *Journal of Economic History*, XVIII.

HELLER, Henry (1986), *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth Century France*, Leiden (Netherlands), E.J. Brill.

HEMMING, J ohn (1970), *The Conquest of the Incas*, Nueva York, Harcourt Brace and Company [ed. cast.: *La conquista de los incas*, México, FCE, 2000].

HENDERSON, Katherine Usher and Barbara F. MCMANUS (1985), *Half Humankind: Contexts and Texts of the Controversy about Women in England, 1540-1640*, Urbana y Chicago (IL), University of Illinois Press.

HENRIQUES, Fernando (1966), *Storia Generale Della Prostituzione. Vol. 2: Il Medioevo e l'eta' moderna*, Milán, Sugar Editore.

HERLIHY, David (1995), *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays*, Providence (RI), Berghahn Books.

______(1985), *Medieval Households*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

______(1997), *The Black Death and the Transformation of the West*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

HERZOG, Don (1989), *Happy Slaves. A Critique of Consent Theory*, Chicago, University of Chicago.

HILL, Christopher (1952), «Puritans and the Poor», *Past and Present*, núm. 2, noviembre.

______(1958), *Puritanism and Revolution: The English Revolution of the I7th Century*, Nueva York, Schocken Books.

______(1964), *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England.* Nueva York, Schocken Books.

______(1965), *Inlellectiial Origins of the English Revolution*, Oxford University Press.

______(1971), *Antichrist in Seventeenth-Century England*, Oxford University Press.

______(1975), *Change and Continuity in I7th-Century England*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

______(1975a), *The World Upside Down*, Londres, Penguin.

______(1980) [1961], *The Century of Revolution, 1603-1714*, Nueva-York, WW. Norton & Company.

HILTON, Rodney (1953), «The Transition from Feudalism to Capitalism», *Science and Society,* XVII, núm. 4, otoño, pp. 341-351.

______(1973), *Bond Mend Made Free. Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, Nueva York, Viking Press, Inc. [ed. cast.: *Siervos Liberados: los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1982].

______(1983) [1966] *A Medieval Society: The West Midlands at the End of the Thirteenth Century.* Cambridge, Cambridge University Press.

______(1985), *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History,* Londres, The Hambledon Press [ed. cast.: *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*, Barcelona, Crítica, 1988].

HILTON, Rodney, Maurice DOBB, Paul SWEEZY, H. TAKAHASHI and Christopher HILL (1976), *The Transition from Feudalism to Capitalism,* Londres, New Left Books [ed. cast.: *La transición del feudalismo al capitalismo*, trad. de Domènec Bergamà, Barcelona, Crítica, 1982].

HIMES, Norman (1963), *Medical History of Contraception*, Nueva York, Gamut Press.

HIMMELMAN, P. Kenneth (1997), « The Medicinal Body: An Analysis of Medicinal Cannibalism in Europe, 1300-1700», *Dialectical Anthropology*, núm. 22, pp. 180-203.

HOBBES, Thomas (1962), *Behemoth: The History of the Causes of the Civil War of England and the Counsels and Artifices by wich they were Carried on from theYear 1640 to theYear 1660. English Works*, vol. VI, Scientia Aalen [ed. cast.: *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992].

______(1963), *Leviathan*, Nueva York, World Publishing Company [ed. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2006].

______(1966), *English Works*, vol. IV, Scientia Verlag Aalen.

HOBSBAWM, E. J. (1954), «The General Crisis of the European Economy in the 17th Century», *Past and Present*, núm. 5, 1954, pp. 33-53.

HODGES, Richard and David WHITEHOUSE (1983), *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe*, Ithaca, Cornell University Press.

HOLBEIN, Hans the Younger (1538), *The Dance of Death*, Melchior and Gaspar Trechsel (eds.), Lion [ed. cast.: *La danza de la muerte*, Madrid, Abada, 2008].

HOLMES, Clive (1993), «Women,Witnesses and Witches», *Past and Present*, núm 140, pp. 45- 78.

HOLMES, Ronald (1974), *Witchcraft In British History,* Londres, Frederick Muller Ltd.

______(1975), *Europe: Hierarchy and Revolt. 1320-1450,* Nueva York, Harper & Row.

Holt, Richard (1987), «Whose Were the Profits of Corn Milling? An Aspect of the Changing Relationship Between the Abbots of Glastonbury and Their Tenants. 1086-1350», *Past and Present*, núm. 116, agosto, pp. 3-23.

Homans, G. C. (1960), *English Villagers of the Thirteen Century*, Nueva York, Russell and Russell.

Hone, Nathaniel J. (1906), *The Manar and Manorial Records*, Londres, Methuen & Co.

Hoskins, W. G. (1976), *The Age of Plunder: The England of Henry VIH, 1500-1547*, Londres, Longman.

Howell, Martha (1986), *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities,* Chicago, Chicago University Press.

Hsia, R. Po-Chia (1988a), «Munster and the Anabaptists» en R. P. Hsia (ed.), *op.cit.* (1988b).

______(ed.) (1988b), *The German People and the Reformation*, Ithaca (NY), Cornell University Press.

Hufton, Olwen (1993), «Women, Work, and the Family», en Davis and Farge (eds.), *op. cit.* (1993).

Hughes, Diane Owen (1975), «Urban Growth and Family Structure in Medieval Genoa» en *Past and Present*, núm. 66, febrero, pp. 3-28.

Hughes, William (1991), *Western Civilization. Vol. II: Early Modern Through the 20th Century,* Guilford (CT), The Duskin Publishing Group.

Hull, Gloria T., Patricia Bell Scott, and Barbara Smith (1982), *All Women Are White, All Blacks Are Men. But Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*, Nueva York, The Feminist Press.

Hulme, Peter (1994), «Tales of Distinction: European Ethnography and the Caribbean» en Stuart B. Schwartz (ed.), *op. cit.* (1944), pp. 157-200.

Hunt, David (1970), *Parents and Children in History: The Psychology of Family Life in Early Modern France*, Nueva York, Basic Books.

Hutchinson, E. P. (1967), *The Population Debate*, Nueva York, Houghton Mifflin.

HYBEL, Nils (1989), *Crisis or Change: The Concept of Crisis in the Light of Agrarian Structural Reorganization in Late Medieval England*, Aarhus, Aarhus University Press.

INNES, Brian (1998), *The History of Torture*, Nueva York, St. Martin's Press.

JAMES, Margaret (1966), *Social Problems and Policy During the Puritan Revolution. 1640-1660*, Nueva York, Barnes & Noble.

JAMES, Selma (1975), «Sex, Race and Class», Bristol, Falling Wall Press.

JONSON, Ben (1947) [1610], *The Alchemist*, Gerald E. BENTLEY WHEELING (ed.), Harlan Davidson Inc. [ed. cast.: *El alquimista*, Barcelona, Bosch, 1983].

JORDAN, W. C. (1996), *The Great Famine. Northern Europe in the Early Fourteenth Century*, Princeton, Princeton University Press.

JOSEPH, Margaret Paul (1992), *Caliban in Exile: The Outsider in Caribbean Fiction*, Westport (CT), Greenwood.

KALTNER, Karl Hartwig (1998), «Sulle guerre contadine in Austria» (traducido del alemán), en THEA *op. cit*.

KAMEN, Henry (1972), *The Iron Century: Social Change in Europe. 1550-1660*, Nueva York, Praeger Publishers [ed. cast.: *El siglo de hierro: cambio social en Europa, 1550-1660*, Madrid, Alianza, 1982].

KARRAS, Ruth Mazo (1989), «The Regulations of Brothels in Later Medieval England», *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 21, invierno, pp. 399-433.

______(1996), *Common Women: Prostitution and Sexuality in Medieval England*, Oxford, Oxford University Press.

KAY, Marguerite (1969), *Bruegel*, Londres, The Hamlyn Publishing Group.

KAYE, Harvey J. (1995) [1984], *The British Marxist Historians*, Nueva York, St. Martin's Press.

KAYE, Joel (1998) *Economy and Nature in the Fourteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Los historiadores marxistas británicos*, Zaragoza, Universidad, 1989].

KELLY, Joan (1977) «Did Women Have a Renaissance?» en BRIDENTHAL and KOONZ (eds.), *op. cit*.

______(1982), «Early Feminist Theory and the *Querelle des Femmes*. 1400-1789», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 8, núm. 1, otoño, pp. 4-28.

______(1984), *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago, The University of Chicago Press.

KIECKHAFER, R. (1976), *European Witch-trials: Their Foundations in Popular Culture. 1300-1500*, Berkeley, University of California Press.

KING, Margaret L. (1991), *Women of the Renaissance* (traducido del italiano), Chicago, The University of Chicago Press [ed. cast.: *Mujeres renacentistas*, Madrid, Alianza, 1993].

KINGSTON, Jeremy (1976), *Witches and Witchcraft*, Carden City (NY), Doubleday.

KITTREDGE, G. L. (1929), *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

KLAITS, Joseph (1985), *Servants of Satan: The Age of the Witch-Hunts*, Bloomington (IN), Indiana University Press.

KLAPITSCH-ZUBER, Christiane (ed.) (1996), *Storia delle Donne in Occidente. Il Medioevo*, Bari, Laterza [ed. cast.: *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo 2*, *La Edad Media*, Madrid, Taurus, 1992].

KOCH, Gottfried (1983), «La Donna nel Catarismo e nel Valdismo Medievali» in CAPITANI (ed.), *op. cit*.

KONING, Hans (1991), *Columbus: His Enterprise: Exploding the Myth.* Nueva York, Monthly Review Press [ed. cast.: *Colón: el mito al descubierto*, Buenos Aires, La Flor, 1991].

______(1993), *The Conquest of America: How the Indian Nations Lost Their Continent*, Nueva York, Monthly Review Press.

KORS, Alan C. and Edward PETERS (1972), *Witchcraft in Europe 1100-1700: A Documentary History*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

KOWALESKI, Maryanne and Judith M. BENNETT (1989), «Crafts, Guilds, and Women in the Middle Ages; FiftyYears After Marian K. Dale», *Signs journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 2, invierno, pp. 474-488.

KRAMER, Heinrich and James SPRENGER (1971) [1486], *Malleus Maleficarum* (traducido del alemán), Nueva York, Dover Publications, Inc.

KRIEDTE, Peter (1983), *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists. Europe and the World Economy. 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.

KUEN, Thomas (1998), «Person and Gender in the Laws» en Judith C. BROWN y Robert C. DAVIS (eds.), *op.cit.*, pp. 87-106.

KURLANSKY, Mark (1999), *The Basque History of the World*, Londres, Penguin [ed. cast.: *La historia vasca del mundo*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000].

LAMBERT, Malcolm (1992) [1977], *Medieval Heresy,* Oxford, Basil Blackwell [ed. cast.: *La herejía medieval: movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Madrid, Taurus, 1996].

LANGLAND, William (1965) [1362-1370], *The Vision of William Concerning Piers the Plouwnan,* Clarendon, Oxford University Press.

LARNER, Christina (1980), «Crimen Exceptum? The Crime of Witchcraft in Europe» en V. A. C. GATRELL *et al. (*eds.), *op. cit*.

______(1981), *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland,* Baltimore, The John Hopkins University Press.

______(1984), *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief,* Alan Macfarlane (ed.), Oxford Basil Blackwell.

LA ROCCA, Tommaso (ed.) (1990), *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo coinune*, Turín, Claudiana.

LASLETT, Peter (1971), *The World We Have Lost*, Nueva York, Scribner's.

LAVALLEE, Joseph (1809), *Histoires des Inquisitions Religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal*, París.

LAWSON, George (Rev.) (1657), *Examination of Leviathan.*

LEA, Henry Charles (1888), *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, vol. 2, Nueva York, Harper & Brothers.

______(1922), *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, Londres, MacMillan.

______(1957), *Materials Towards a History of Witchcraft*, Arthur C. Howland (ed.), vol. 3, Nueva York, Thomas Yoseloff.

______(1961), *The Inquisition of the Middle Ages*, Nueva York, Macmillan Company.

LEACOCK, Eleanor (1980), «Montagnais Women and the Jesuit Program For Colonization» en ETIENNE and LEACOCK (eds.), *op. cit.*, pp. 25-34.

LEACOCK, Eleanor Burke (1981), *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, Nueva York, Monthly Review Press.

LECKY, W. E. H. (1886), *History of the Rise of Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, Nueva York, Appleton & Co.

LE GOFF, Jacques (1977) [1956], *Tempo del la Chiesa e tempo del Mercante* (traducido del francés), Turín, Einaudi.

______(ed.) (1980) *La Nuova Storia* (traducido del francés), Milán, Mondadori.

______(1988), *Medieval Civilization*, Oxford, Basil Blackwell.

LENOBLE, Robert (1943), *Mersenne ou la Naissance du Mechanisme*, París, Vrin.

LERNER, Robert E. (1972), *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, University of California Press.

LEROY LADURIE, Emmanuel (1966), *Les Paysans de Languedoc*, París, Gallimard.

______(1974), *Peasants of Languedoc* (traducido del francés), Carbondale (IL), University of Illinois Press.

______(1981) [1979], *Il Carnevale di Romans* (traducido del francés), Milán, Rizzoli.

______(1981), *The Mina and Method of the Historian*, Chicago, University of Chicago Press.

______*et al.* (1987), *Jasmin's Witch,* Nueva York, George Braziller.

LEVACK, Brian P. (1987), *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Londres, Longmans [ed. cast.: *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza, 1995].

______(ed.) (1992), *Witchcraft, Magic and Demonology*, 13 vols., Nueva York, Garland Publishing.

LEVINE, David (ed.) (1984), *Proletarianization and Family History*, Nueva York, Academic Press.

LINEBAUGH, Peter (1975), «The Tyburn Riots Against the Surgeons» en HAY *et al.*, *op. cit.*

______(1992), *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press.

LINEBAUGH, Peter and Marcus REDIKER (2001), *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, Beacon Press [ed. cast.: *La hidra de la revolución, marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona, Crítica, 2004].

LIS, C. and H. SOLY (1979), *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press [ed. cast.: *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)*, Madrid, Akal, 1985].

______(1984) «Policing the Early Modern Proletariat, 1450-1850» en LEVINE (ed.), *op. cit.*, pp. 163-228.

LITTLE, Lester K. (1978), *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca (NY), Cornell University Press [ed. cast.: *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa Medieval*, Madrid, Taurus, 1983].

LOMBARDINI, Sandro (1983), *Rivolte Contadine in Europa. Secoli XVI-XVIII*, Turín, Loescher Editore.

LUZZATI, Michele (1981), «Famiglie nobili e famiglie mercantili a Pisa e in Toscana nel basso medioevo» en Georges DUBY y Jacques LE GOFF (eds.), *op. cit.*, pp. 185-206.

MACFARLANE, Alan (1970), *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study,* Nueva York, Harper & Row Publishers.

______(1978), *Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*, Oxford, Basil Blackwell.

MACPHERSON, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *La teoría del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke, Madrid*, Trotta, 2005].

MALEBRANCHE, Nicolas (1966) [1688], *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion,* «Dialogues on Metaphysics and Religión» en POPKIN (ed.), *op. cit*. [ed. cast.: *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006].

MALOS, Ellen (ed.) (1980), *The Politics of Housework*, Nueva York, The New Clarion Press.

MANNING, Roger B. (1988), *Village Revolts: Social Protest and Popular Disturbances in England. 1509-1640*, Oxford, Clarendon Press.

MANDROU, Robert (1968), *Magistrales et Sorcieres en France au XVII Siécle*, París, Librairies Plon.

MANOUKIAN, Agopic (ed.) (1974), *Famiglia e Matrimonio nel Capitalismo Europeo*, Bolonia, II Mulino.

MARKS, Elaine and Isabelle COURTIVRON (eds.) (1981), *New French Feminisms. An Anthohgy*, Nueva York, Schocken Books.

MARLOWE, Christopher (1604), *Doctor Faustus*, Londres [ed. cast.: *La trágica historia de la vida y muerte del doctor Fausto*, Madrid, Cátedra, 2004].

MARSHALL, Dorothy (1926), *The English Poor in the Eighteenth Century*, Londres, George Routledge & Sons.

MARSHALL, Rosalynd (1983), *Virgins and Viragos: A History of Women in Scotland. 1080-1980*, Chicago, Academy Chicago Ltd.

MARTIN, Emily (1987), *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press.

MARTIN, Ruth (1989), *Witchcraft and the Inquisition in Venice. 1550-1650*, Londres, Basil Blackwell Inc.

MARTÍNEZ, Bernardo García *et al.* (1976), *Historia General De México*, tomo 1, México D. F, El Colegio de México.

MARVELL, Andrew (1969) [1681], *Miscellaneous Poems*, Mary Marvell (ed.), Scolar Press.

MARX, Karl (1961), *Economic and Phihsophical Manuscripts of 1844,* Moscú, Foreign Languages Publishing House [ed. cast.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2001].

______(1909) [1867], *Capital. A Critique of Political Economy,* vols. 1 y 3, Chicago, Charles H. Kerr & Company, 1909 [ed. cast.: *El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 2006].

______(1973) [1857-58], *Grundrisse* (traducido del alemán), Londres, Penguin.

MATHER, Corton (1681-1708), *Diary of Cotton Mather,* 2 vols., Massachusetts Historical Society Collection (1911-12), citado por Philip Greven en *The Protestant Temperament.*

MAXWELL-STUART, P. G. (2001), *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-Century Scotland*, Edimburgo, Tuckwell Press.

MAYER, Enrique (1981), *A Tribute to the Household Domestic Economy and the Encomienda in Colonial Peru*, Austin (Texas), Institute of Latin American Studies.

MAZZALI, Tiziana (1988), *Il Martirio delle streghe: Una drammatica testimonianza dell'Inquisizione laica del seicento*, Milán, Xenia.

MAZZI, Maria Serena (1991), *Prostitute e Lenoni nella Firenze del Quattrocento*, Milán, U Saggiatore.

MCDONNELL, Ernest W. (1954), *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press.

MCMANNERS, J. (1981), *Death and the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press.

MCNAMARA, Jo Ann and Suzanne WEMPLE (1988), «The Power of Women Through the Family in Medieval Europe, 500-1100» en ERLER and KOWALESKI (eds.), *op. cit*.

MEILLASSOUX, Claude (1975), *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo*, México, Siglo XXI, 1981].

______(1991) [1986], *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold,* Chicago, Chicago University Press [ed. cast.: *Antropología de la esclavitud: el vientre de hierro y dinero,* Madrid, Siglo XXI, 1990].

MELOSSI, Dario and Massimo PAVARINI (1977), *The Prison and the Factory: Origins of the Penitentiary System*, Totowa (NJ), Barnes and Noble [ed. cast.: *Cárcel y fábrica: los orígenes del sistema penitenciario, siglos XVI-XIX*, México, Siglo XXI, 1987].

MENDELSON, Sara and Patricia CRAWFORD (1998), *Women in Early Modern England. 1550-1720*, Oxford, Clarendon Press.

MERCHANT, Carolyn (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Nueva York, Harper and Row.

______(1987), «Mining the Earth's Womb» en ROTHSCHILD (ed.)*, op. cit.*, pp. 99-117.

MEREU, Italo (1979), *Storia dell'lntolleranza in Europa*, Milán, Mondadori [ed. cast.: *Historia de la intolerancia en Europa*, Barcelona, Paidós, 2003].

MERGIVERN, James J. (1997), *The Death Penalty: An Historical and Theological Survey*, Nueva York, Paulist Press.

MIDELFORT, Erik H. C. (1972), *Witch Hunting in Southwestern Germany. 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations*, Stanford, Stanford University Press.

MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE (1990), «The New Enclosures», *Midnight Notes*, núm. 10, otoño.

______(2001), *Auroras of the Zapatistas: Local and Global Struggles of the Fourth World War*, Nueva York, Autonomedia.

MIES, Maria (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed Books.

MILANO, Attilio (1963), *Storia degli Ebrei in Italia*, Turín, Einaudi.

MILTON, John (1992) [1667], «Paradise Lost» en *John Milton*, John S. ORGEL and J. GOLDBERG (eds.), Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *El paraiso perdido*, Madrid, Abada, 2005].

MINGAY, G. E. (1997), *Parliamentary Enclosures in England: An Introduction to Its Causes, Incidence and Impact. 1750-1850*, Londres, Longman.

MOI, Toril (ed.) (1987), *French Feminist Thought: A Reader*, Oxford, Basil Blackwell.

MOLITOR, Ulrich (1489), *De Lamiis et Pythonicis Mulieribus.*

MOLLER, Herbert (ed.) (1964), *Population Movements in Modern European History*, Nueva York, The Macmillan Company.

______(1964a), «Population and Society During the Old Reginie, c. 1640-1770» en Moller (ed.), *op.cit.*, pp. 9-42.

MOINSEN, Janet H. (ed.) (1993), *Women and Change in the Caribbean: A Pan-Caribbean Perspectiva*, Londres, James Currey.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de (1942) [1580], *The Essays,* Londres, Oxford University Press [ed. cast.: *Los ensayos*, Barcelona, El Acantilado, 2008].

MONTANARI, Massimo (1993), *La fame e L'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari, Laterza [ed. cast.: *El hambre y la abundancia: historia y cultura de la alimentación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1993].

MONTER, E. W. (1969), *European Witchcraft*, Nueva York, John Wiley and Sons.

______(1969), «Law, Medicine and the Acceptance of Women» en Monter (ed.), *op cit*.

______(1976), *Witchcraft in France and SwitzerIand: The Borderlands During the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press.

______(1977), «The Pedestal and the Stake: Courtly Love and Witchcraft» en Bridental y Koonz (eds.), *op. cit*.

______(1980) «Women in Calvinist Geneva», *Signs journal of Women in Culture and Society*, vol. 6, núm. 2, invierno, pp. 189-209.

Moore, Henry (1659), *On The Immortality of the Soul*, A. Jacob (ed.), International Archives of the History of Ideas, núm. 122.

Moore, R. I. (1975), *The Birth of Popular Heresy*, Nueva York, St. Martin's Press.

______(1977), *The Origins of European Dissent*, Nueva York, St. Martin's Press.

Morato, Turri (1975), «Aborto di Stato» en *Canti di Donne in Lotta*, Gruppo Musicale del Comitato per il Salario al Lavoro Domestico di Padova.

More, Thomas (1992) [1518], *Utopia*, Nueva York, W.W. Norton & Company [ed. cast.: *Utopía*, Madrid, Akal, 1997].

Morgan, Edmund (1966), *The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth Century England*, Nueva York, Harper and Row.

Morgan, Robin (ed.) (1970), *Sisterhood is Powerful,* Nueva York, Vintage.

Mornese, Corrado y Gustavo Buratti (2000), *Fra Dolcino e gli Apostolicifra eresie, rivolte, e roghi*, Centro Studi Dolciniani, Novara, Derive/Approdi.

Morrissey, Marietta (1989), *Slave Women in the New World: Gender Stratification in the Caribbean*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas.

Morse Earle, Alice (1993), *Home Life in Colonial Days*, Stockbridge (MA), Berkshire Publishers.

Mosher Stuard, Susan (ed.) (1987) *Women in Medieval History and Historiography*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Moulier Boutang, Yann (1998), *De l'esclavage au salariat. Economie historique du salariat bridé*, París, Presses Universitaires de France [ed. cast.: *De la esclavitud al trabajo asalariado: Economía histórica del salario embridado*, Madrid, Akal, 2003].

Mumford, Lewis (1962), *Technics and Civilization*, Nueva York, Harcourt Brace y World Inc. [ed. cast.: *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 2002].

Mun, Thomas (1622), *England's Treasure by Forraigne Trade*, Londres [ed. cast.: *La riqueza de Inglaterra por el comercio exterior*, México, FCE, 1978].

Müntzer, Thomas (1524), *Open Denial of the False Belief of the Godless World.*

Muraro, Luisa (1977) [1976], *La Signara del Gioco: Episodi di caccia alle streghe*, Milán, Feltrinelli Editore, 1977.

Murray, Margaret (1971) [1921], *The Witch-Cult in Western Europe,* Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *El culto de la brujería en la Europa occidenta*l, Barcelona, Labor, 1978].

Murstein, B. I. (1974), *Love, Sex, and Marriage Through the Ages*, Nueva York, Springer Publishing Company.

Nash, June (1978), «The Aztecs and the Ideology of Male Dominance», *Signs journal of Women in Culture and Society*, vol. 4, núm. 21, pp. 349-362.

______(1980), «Aztec Women: The Transition from Status to Class in Empire and Colony» en Etienne and Leacock (eds.), *op. cit.*, pp. 134-148.

Neel, Carol (1989), «The Origins of the Beguines», *Signs journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 2, invierno, pp. 321-341.

Neeson, J. M. (1993), *Commoners: common right, enclosure and social change in England. 1700-1820,* Cambridge, Cambridge University Press.

Newman, Francis X. (ed.) (1986) *Social Unrest in the Late Middle Ages*, Binghamton (NY), Center for Medieval and Early Renaissance Texts and Studies.

Niccoli, Ottavia (ed.) (1998) *Rinascimento al femminile*, Bari, Laterza.

Nicholas, David (1992), *Medieval Flanders*, Londres, Longman.

Nider, Johannes (1435-1437), *Formicarius.*

NIETZSCHE, F. (1965) [1887], *The Birth of the Tragedy and The Genealogy of Morals*, Nueva York, Doubleday [ed. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1993 y *La genealogía de la moral*, Madrid, Tecnos, 2003].

NOONAN, John T. (1965), *Contraception: A History of Its Treatnent by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Harvard University Press.

NORBERG, Kathryn (1993), «Prostitutes» en DAVIS and FARGE (eds.), *op. cit*.

NORMAND, Lawrence y Gareth ROBERTS (eds.) (2000), *Witchcraft in Early Modern Scotland: James VI's Demonology and the North Berwick Witches*, Exeter, University of Exeter Press.

NORTH, Douglas C. y Robert Paul THOMAS (1943), *The Rise of the Western World: A New Economic History*, Nueva York, Cambridge University Press.

NOTESTEIN, Wallace (1965) [1911], *A History of Witchcraft in England from 1558 to 1718*, Nueva York, Russell and Russell.

O'BRIEN, Mary (1981), *The Politics of Reproduction*, Boston, Routledge & Kegan Paul.

O'BRIEN, Patrick y Roland QUINAULT (eds.) (1993) *The Industrial Revolution and British Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

O'MALLEY C. D., POYNTER F. N. L., RUSSELL K. F. (1961), *William Harvey. Lectures on the Whole of Anatomy*, Berkeley, University of California Press.

O'MALLEY, C. D. (1964), *Andreas Vesalius of Brussels. 1514-1564*, Berkcley, University of California Press.

OMOLADE, Barbara (1983), «Heart of Darkness» en Ann SNITOW, Christine STANSELL, y Sharon THOMPSON (eds.), *op.cit*.

OPITZ, Claudia (1996), «La vita quotidiana delle donne nel tardo Medioevo (1200-1500)» en KLAPITSCH-ZUBER (ed.), *op. cit.*

ORIOLI, Raniero (1993) [1984], *Fra Dolcino. Nascita, vita e marte di un'eresia medievale*, Novara, Europia.

ORLANDI, Arianna (1989), «I Viaggi di Gostanza» en CARDINI (ed.), *op. cit*.

ORTALLI, Gherardo (1981), «La famiglia tra la realitá dei gruppi inferiori e la mentalitá dei gruppi dominanti a Bologna nel XIII secolo» en Georges DUBY y Jacques LE GOFF (eds.), *op. cit.*, pp. 125-143.

OTEN, Charlotte F. ed. (1986), *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture*, Syracuse (NY), Syracuse University Press.

OTIS, Leah Lydia (1985), *Prostitution in Medieval Society: The History of an Urban Institution in Languedoc*, Chicago, The University of Chicago Press.

OVERBEEK, J. (1964), *History of Population Theories*, Roterdam, Rotterdam University Press [ed. cast.: *Historia de las teorías demográficas*, México, FCE, 1984].

OZMENT, Steven (1983), *When Father Ruled: Family Life in Reformation Europe*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

PARINETTO, Luciano (1983), *Streghe e Politica. Dal Rinascimento Italiano a Montaigne. Da Bodin a Naude*, Milán, Istituto Propaganda Libraría.

______(1996), «La Traversata delle streghe nei nomi e nei luoghi» en BOSCO e CASTELLI (eds.), *op. cit*.

______(1998), *Streghe e Potere: Il Capitale e la Persecuzione dei Diversi*, Milán, Rusconi.

PARTRIDGE, Burgo (1960), *A History of Orgies*, Nueva York, Bonanza Books [ed. cast.: *Historia de las orgías*, Barcelona, Ediciones B, 2003]

PASCAL, Blaise (1656), «Lettre escrite à un provincial», publicado como *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres subjets* (1670) [ed. cast.: *Pensamientos sobre la religión y otros asuntos*, Buenos Aires, Losada, 2003].

______(1941), *Pensées and The Provincial Letters,* Nueva York, Modern Library [ed. cast: *Obras. Pensamientos: providenciales, escritos científicos, opúsculos y cartas*, Madrid, Alfaguara, 1983].

PATEMAN, Carol (1988), *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press [ed. cast.: *El contraton sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995].

PEARSON, Lu Emily (1957), *Elizabethans at Home*, Stanford (CA), Stanford University Press.

PERELMAN, Michael (2000), *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accuinulation*, Durham, Duke University Press.

PERLMAN, Fredy (1985), *The Continuing Appeal of Nationalism*, Detroit, Black and Red.

PETERS, Edward (1978), *The Magician, The Witch, and the Law*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

PETERS, Edward (ed.) (1980), *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in Translation*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

PETTY, Sir William (1690), *Discourse on Political Arithmetick*, Londres.

PEZZUOLI, Giovanna (1978), *Prigioniera in Utopia. La Condizione Della Donna Nel Pensiero Degli Utopisti*, Milán, Edizioni II Formichiere.

PHELPS BROWN, E. H. y Sheila HOPKINS (1971), «Seven Centuries of the Prices of Consumables, Compared with Builders' Wage Rates» en RAMSEY (ed.), *op. cit.*, pp. 18- 41.

______(1981) *A Perspective of Wages and Prices*, Londres.

PHILLIPS, Seymour (1994), «The Outer World of the European Middle Ages» en Stuart B. SCHWARTZ (ed.), *op.cit*.

PICCHIO, Antonella (1992), *Social reproduction: the political economy of the labour market*, Cambridge, Cambridge University Press.

PIERS, Maria W. (1978), *Infanticide,* Nueva York, W. W. Norton and Company

PIRENNE, Henri (1937), *Economic and Social History of Medieval Europe*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich Publishers [ed. cast.: *Historia economía y social de la Edad Media, Madrid*, FCE, 1980].

______(1952), *Medieval Cities*, Princeton, Princeton University Press [ed. cast.: Las ciudades de la Edad Media, Madrid, Alianza, 1980].

______(1956), *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, Florencia, Sansoni [ed. cast.: *Historia de Europa desde las invasiones hasta el siglo XVI*, México, FCE, 1974].

______(1958), *A History of Europe*, vol. l, Carden City (NY), Doubleday & Company Inc.

POLANYI, Karl (1944), *The Great Transformaron*, Nueva York, Rinehart & Company Inc. [ed. cast.: *La gran transformación*, México, FCE, 2006].

POPKIN, Richard H. (1966), *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*, Nueva York, The Free Press.

POWELL, Chilton Latham (1917), *English Domestic Relations 1487-1653*, Nueva York, Columbia University.

PRETO, Paolo (1988), *Epidemia, Paura e Politica Nell'ltalia Moderna*, Roma-Bari, Laterza.

PROSPERI, Adriano (1989), «Inquisitori e Streghe nel Seicento Fiorentino» en CARDINI, *op. cit*.

QUETEL, Claude (1990) [1986], *History of Syphilis*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

RABELAIS, Francois (1946) [1552], *Gargantua and Pantagruel*, Samuel Putnam (ed.), Nueva York, Viking Press [ed. cast.: *Gargantúa*, Madrid, Akal, 2004].

RAFTIS, J. A. (1996), *Peasant Economic Development within the English Manorial Syste*, Montreal, McGill-Queen's University Press.

RAMAZANOGLU, Caroline (1993), *Up Against Foucault. Exploration of Some Tensions Between Foucault and Feminism*, Nueva York, Routledge.

RAMSEY, Peter H. (ed.) (1971), *The Price Revolution in Sixteenth-Century England,* Londres, Methuen.

RANDERS-PEHRSON, J. D. (1983), *Barbarians and Romans. The Birth of the Struggle of Europe. A.D. 400-700*, Londres, University of Oklahoma Press.

RANUM, Orest y Patricia RANUM (eds.) (1972) *Popular Attitudes toward Birth Control in Pre- Industrial France and England*, Nueva York, Harper and Row.

READ, Donna *et al*. (1990), *The Burning Times* (grabación de vídeo), Los Angeles, Direct Cinema Ltd.

REMY, Nicolas (1970) [1597], *Demonolatry*, Rev. Montague Summers, (ed.), Nueva York, Barnes and Noble.

RETAMAR, Roberto Fernandez (1989), *Caliban and Other Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press [ed. cast.: *Calibán: apuntes sobre la cultura de nuestra América*, Buenos Aires, La Pléyade, 1984].

RIDDLEJOHN, M. (1997), *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*, Cambridge, Cambridge University Press.

RIQUET, Michel (1972) «Christian Population» en OREST and Patricia RANUM (eds.)*, op.cit.*

ROBBINS, Rossell Hope (1959) *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, Nueva York, Crown Publishers [ed. cast.: *Enciclopedia de la brujería y la demonología*, Madrid, Debate, 1991].

ROBERTS, Nickie (1992), *Whores in History. Prostitution in Western Society*, Nueva York, Harper Collins Publishers.

ROBERTSON, George Croom (1971), *Hobbes*, Edimburgo, AMS Press.

ROCKE, Michael (1997), *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, Oxford, Oxford University Press.

RODOLICO, Niccoló (1971), *I Ciompi. Una Pagina di storia del proletariato operario*, Florencia, Sansoni.

ROGERS, James E. Thorold (1894), *Six Centuries of Work and Wages: The History of English Labour,* Londres.

ROJAS, Fernando de (1959) [1499], *The Celestina* (traducido del español), Berkeley, University of California Press [ed. cast.: *La Celestina*, Madrid, Cátedra, 2007].

ROPER, Lyndal (2000), «"Evil Imaginings and Fantasies": Child-Witches and the End of the Witch Craze» en *Past and Present*, núm. 167, mayo.

ROSEN, Barbara (ed.) (1969), *Witchcraft in England, 1558-1618.* Amherst, University of Massachusetts Press.

ROSENBERG, Charles E. (ed.) (1975), *The Family in History*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

ROSENFIELD, Leonora Cohen (1968), *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal Soul in French Letters. From Descartes to La Mettrie*, Nueva York, Octagon Books Inc.

ROSSIAUD, Jacques (1988), *Medieval Prostitution,* Oxford, Basil Blackwell [ed. cast.: *La prostitución en el medievo*, Barcelona, Ariel, 1986]

ROSTWOROWSKI, María (2001), *La Mujer en El Perú Prehispanico*, Documento de Trabajo núm. 72, Lima, IEP (Instituto de Estudios Peruanos).

ROTA, Ettore (ed.) (1950), *Questioni di Storia Medievale. Secoli Xl-XIV*, Milán, Marzorati.

ROTBERG, R. I. and T. K. RABB (eds.) (1971), *The Family in History: Interdisciplinary Essays*, Nueva York, Harper and Row.

ROTHSCHILD, Joaned (1987) [1983], *Machina Ex Dea. Feminist Perspectives on Technology*, Nueva York, Pergamon Press.

ROUSSEAU, Jean Jacques (1992) [1775], *Discourse on the Origin of Inequality*, Indianapolis, Hackett Publishing Company [ed. cast.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Madrid, Tecnos, 2005].

ROWLAND, Alisen (2001), «Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany», *Past and Present*, núm. 173, noviembre.

ROWLING, Nick (1987), *Commodities: How the World Was Taken to Market*, Londres, Free Association Books.

ROWSE, A. L. (1974), *Sex and Society in Shakespeare's Age. Simon Foreman the Astrologer*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.

RUBLACK, Ulinka (1996), «Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany», *Past and Present*, núm. 150, febrero, pp. 84-110.

RUGGIERO, Guido (1985), *The Boundaries of Eros: Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford, Oxford University Press.

______(1993), *Binding Passions. Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance*, Oxford, Oxford University Press.

RUSSELL, Jeffrey B. (1972a), *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press.

______(1980), *A History of Witchcraft, Sorcerers, Heretics and Pagans*, Londres, Thames and Hudson Ltd. [ed. cast.: *Historia de la brujería: hechiceros, herejes y paganos*, Barcelona, Paidós, 1998].

______(1984), *Lucifer: The Devil in the Middle Ages,* Ithaca (NY), Cornell University Press [ed. cast.: *Lucifer: el Diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995].

______(1992) [1972b], *Dissent and Order in the Middle Ages: The Search for Legitimale Authority,* Nueva York, Twayne Publishers, 1992.

SALE, Kirkpatrick (1991), *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, Nueva York, Penguin Books.

SALLMANN, Jean-Michel (1987), *Le Streghe. Amanti di Satana,* París, Electa/Gallimard.

SALLEH, Ariel (1997), *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*, Londres, Zed Books.

SCHEPHERED, Verene A. (ed.) (1999) *Women in Caribbean History*, Princeton (NJ), Markus Wiener Publishers.

SCHOCHET, Gordon J. (1975), *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England,* Nueva York, Basic Books.

SCHWARTZ, Stuart B. (ed.) (1944), *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press.

SCOT, Reginald (1972) [1584], *The Discoverie of Witchcraft*, Nueva York, Dover Publications.

SCOTT, James C. (1985), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.

______(1989), «Everyday Forms of Resistance» en F. D. COLBURN (ed.), *op. cit*.

SCOTT, Joan Wallach (ed.) (1996), *Feminism and History*, Oxford, Oxford University Press.

______(1996a), «Gender: A Useful category of Historical Analysis» en Joan Wallach SCOTT (ed.), *op. cit*.

SECCOMBE, Wally (1992), *A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*, Londres, Verso.

______(1993), *Weathering the Storm: Working-Class Families From the Industrial Refolution To The Fertility Decline*, Londres, Verso.

SELIGMAN, Kurt (1948), *Magic, Supernaturalism and Religion*, Nueva York, Random House.

SENNETT, Richard (1994), *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*, Nueva York, W. W. Norton & Company [ed. cast.: *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 2007].

SHAHAR, Shulamith (1983), *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, Londres, Methuen.

SHAKESPEARE, William (1962) [1593-1594], *The Taming of the Shrew*, Nueva York, Washington Square Press [ed. cast.: *La doma de la furia*, Barcelona, Planeta, 1982].

______(1963) [1600-1601], *Hamlet*, Nueva York, New American Library [ed. cast.: *Hamlet*, Madrid, Teatro Español, 2009].

______(1964) [1612], *The Tempest*, Nueva York, Bantam Books [ed. cast.: *La tempestad*, Madrid, Cátedra, 2002].

______(2000) [1605], *King Lear*, Nueva York, New Folger Library [ed. cast.: *El Rey Lear*, Madrid, Cátedra, 2005].

SHARPE, J. A. (1987), *Early Modern England: A Social History. 1550-1760*, Bungay (Suffolk), Edward Arnold.

SHEPHERD, Verene A. (ed.) (1999), *Women in Caribbean History: The British-Colonised Territories*, Princeton (NJ), Markus Wiener Publishers.

SHEPHERD, Verene, Bridget BRERETON y Barbara BAILEY (eds.) (1995), *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspectife*, Nueva York, St. Martin's Press.

SHIVA, Vandana (1989), *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, Londres, Zed Books.

SIEMON, Richard (1993), «Landlord Not King: Agrarian Change and Interarticulation» en Richard BURT y John Michael ARCHER, *op. cit.*

SILVERBLATT, Irene (1980), «"The Universe Has Turned Inside Out... There Is No Justice For Us Here": Andean Women Under Spanish Rule» en ETIENNE y LEACOCK (eds.), *op.cit.*, pp. 149-185.

______(1987), *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press [ed. cast.: *Luna, sol y brujas: género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cuzco, Centro de Estudios Bartolomé de las Casas, 1990].

SIM, Alison (1996), *The Tudor Housewife*, Montreal, McGill-Queen's University Press.

SIMMEL, Georg (1978) [1900], *The Philosophy of Money* (traducido del alemán), Boston, Routledge & Kegan Paul [ed. cast.: *Filosofía del dinero*, Granada, Comares, 2003].

SKARIA, Ajay (1997), «Women, Witchcraft, and Gratuitous Violence in Colonial Western India», *Past and Present*, núm. 155, mayo, pp. 109-141.

SLATER, Gilbert (1968) [1907], *The English Peasantry and the Enclosure of the Common Fields*, Nueva York, Augustus M. Kelly.

SLICHER VAN BATH, B. H. (1963), *The Agrarian History of Western Europe, A.D. 500-1850*, Nueva York, St. Martin's Press [ed. cast.: *Historia agraria de Europa occidental (500-1850)*, Barcelona, Península, 1978].

SMOLLETT, Tobias George (comp.) (1766), *A compendium of authentic and entertaining voyayes, digested in a chronological series. The whole exhibiting a clear view of the customs, manners, religion, government, commerce, and natural history of most nations in the known world...*, 2ª edición, 7 vols., vol. l, p. 96.

SMOUT, T. C. (1972), *A History of the Scottish People. 1560-1830*, Londres, Fontana.

SNITOW, Ann, Christine STANSELL y Sharon THOMPSON (eds.) (1983), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press.

Social England Illustrated: A Collection of XVIIth Century Tracts (1903), Westminster, Archibald Constable and Co.

SOMAN, Alfred (1977), «Les Procés de Sorcellèrie au Parlament du Paris, 1565-1640», *Annales*, núm. 32, julio, 790-ss.

______(1978), «The Parlement of Paris and the Great Witch-Trials, 1565-1640», *Sixteenth Century Review*, núm. 9, pp. 30-44.

______(1992), *Sorcellerie et justice criminelle: Le Parlement de Paris, 16-18 siècles*, Brookfield/Variorum.

SOMMERVILLE, Margaret R. (1995), Sex *and Subjection: Attitudes to Women in Early Modern Society*, Londres, Arnold.

SPALDING, Karen (1984), *Hurochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press.

SPENCE, Louis (1920), *The Encyclopedia of Occultism*, Nueva York, Citadel Press.

SPENCER, Colin (1995a), *Homosexuality in History*, Nueva York, Harcourt Brace.

______(1995b), *The Heretics' Feast. A History of Vegetarianism,* Hanover y Londres, University Press of New England.

SPENGLER, Joseph J. (1965), *French Predecessors of Malthus: A Study in Eighteenth Century Wage*, Durham (NC), Duke University Press.

SPOONER, F. C. (1970), «The European Economy, 1609-50» en COOPER (ed.), *op. cit.*

STADEN, Hans (1557), *Warhaftige Historia*, Marburg, Alemania.

______(1928), *True History of His Captivity*, Malcolm Letts (ed.), Londres, George Routledge and Sons.

STANGELAND, C. E. (1904), *Pre-malthusian Doctrines of Population*, Nueva York.

STANNARD, David E. (1992), *American Holocaust: Columbas and the Conquest of the New World*, Nueva York, Oxford University Press.

STARHAWK (1997) [1982], *Dreaming the Dark: Magic Sex and Politics,* Boston Beacon Press.

STEIFELMEIER, Dora (1977), «Sacro e Profano: Note Sulla Prostituzione Nella Germania Medievale», *Donna, Woman, Femme*, núm. 3.

STERN, Steven J. (1982), *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, Madison (Wisconsin), University of Wisconsin Press.

STONE, Lawrence (1977), *The Family, Sex and Marriage in England. 1500-1800*, Nueva York, Harper and Row [ed. cast.: *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra (1500-1800)*, México, FCE, 1990].

STRAUSS, Gerald (ed.) (1971), *Manifestations of Discontent on the Eve of the Reformation*, Bloomington, Indiana University Press.

______(1975), «Success and Failure in the German Reformation», *Past and Present*, núm. 67, mayo.

STUART, Susan Mosher (1995), «Ancillary Evidence For The Decline of Medieval Slavery» *Past and Present*, núm. 149, noviembre, pp. 3-28.

TAUSSIG, Michael T. (1980), *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press.

______(1987), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing,* Chicago, Chicago University Press.

TAYLOR, G. R. (1954), *Sex in History*, Nueva York, The Vanguard Press.

TAYLOR, William B. (1979), *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, Standford Univerity Press [ed. cast.: *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, FCE, 1987].

TAWNEY, R. H. (1967), *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, Nueva York, Harcourt Brace.

______(1926), *Religion and the Rise of Capitalism*, Nueva York, Harcourt Brace [ed. cast.: *La religión en el origen del capitalismo*, Buenos Aires, Dédalo, 1959].

TEALL, J. L. (1962), «Witchcraft and Calvinism in Elizabethean England: Divine Power and Human Agency», *Journal of the History of Ideas*, núm. 23.

TERBORG PENN, Rosalyn (1995), «Through African Feminist Theoretical Lens: Viewing Caribbean Women's History Cross-Culturally» en Verene SHEPHERD, Bridget BRERETON y Barbara BAILEY (eds.), *op. cit*.

THEA, Paolo (1998), G*li artisti e Gli 'Spregevoli'. 1525: la creazione artistica e la guerra dei contadini in Germania*, Milán, Mimesi.

THEVET, André (1557), *Les Singularitez del la France antaretique, autrement nomme Amerique, et de plusieurs de terres et isles decouvertes de notre temps*, París.

THIRSK, J. (1964), «The Common Fields», *Past and Present*, núm. 29, pp. 3-25.

THOMAS, Edith (1966), *The Women Incendiaries*, Nueva York, George Braziller.

THOMAS, Hugh (1997), *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade. 1400-1870*, Nueva York, Simon and Schuster [ed. cast.: *La trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Barcelona, Planeta, 1998].

THOMAS, Keith (1971), *Religion and the Decline of Magic*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.

THOMPSON, E. P. (1964), *The Making of the English Working Class*, Nueva York, Pantheon [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Cátedra, 1989].

______(1991), *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*, Nueva York, The New Press [ed. cast.: *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 2000].

______(1991a), «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism» en Thompson (1991), pp. 352-403.

THORNDIKE, Lynn (1958), *History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. (1923-58), vol.VIII, Nueva York, Columbia University Press.

TIGAR, Michael E., y Medeleine R. LEVY (1977), *Law and the Rise of Capitalism*, Nueva York, Monthly Review Press [ed. cast.: *El derecho y el ascenso del capitalismo*, México, Siglo XXI, 1978].

TILLYARD, E. M. W. (1961), *The Elizabethan World Picture*, Nueva York, Vintage Books [ed. cast.: *La cosmovisión isabelina*, México, FCE, 1984].

TITOW, J. Z. (1969), *English Rural Society. 1200-1350*, Londres, George Alien and Unwin Ltd.

TRACHTENBERG, Joshua (1944) *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism*, New Haven, Yale University Press.

TREVOR-ROPER, Hugh R. (1967) [1956], *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays,* Nueva York, Harper & Row.

______(ed.) (1968), *The Age of Expansión Europe and the World: 1559-1660*, Londres, Thames and Hudson [ed. cast.: *La época de la expansión: Europa y el mundo desde 1559 hasta 1660*, Barcelona, Labor, 1970].

TREXLER, Richard C. (1993), *The Women of Renaissance Florence. Power and Dependence in Renaissance Florence*, vol. 2, Binghamton (NY), Medieval and Renaissance Texts and Studies.

TURNER, Bryan S. (1992), *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Nueva York, Routledge.

UNDERDOWN, David E. (1985), *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England. 1603-1660*, Oxford, Clarendon Press.

______(1985a), «The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England» en FLETCHER & STEVENSON (eds.), *op.cit.*, 116-136.

VALLEJO, Eduardo Aznar (1994), «The Conquest of the Canary Islands» en SCHWARTZ (ed.), *op. cit*.

VANEIGEM, Raoul (1986), *The Movement of the Free Spirit*, Nueva York, Zone Books.

VAN USSEL, Jos (1970), *La repressione sessuale. Storia e cause del condizionamento borghese*, Milán, Bompiani.

VAUCHEZ, André (1990), *Ordini mendicanti e societa' italiana Xlll-XV secolo*, Milán, Mondadori.

VESALIUS, Andrea (1543), *De Humani Corporis Fabrica*, O'Malley (ed.), *op. cit.* [ed. cast.: *De Humani Corporis Fabrica*, Madrid, Laboratorios Bama, 1972].

VIGIL, Mariló (1986), *La vida de la mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI.

VIVES, Juan Luis (1526), *De Subvention Pauperum sive De Humanis Necessitatibus*, Bruges [ed. cast.: *El socorro de los pobres*, Madrid, Tecnos, 2007].

VOLPE, Gioacchino (1971) [1922], *Movimenti Religiosi e Sette Radicali Nella Societá Medievale Italiana. Secoli XI-XIV*, Florencia, Sansoni.

______(1975) [1926] *Il Medioevo,* Florencia, Sansoni.

WAKEFIELD, Walter L. y Austin P. EVANS (1991) [1969], *Heresies of the High Middle Ages*, Nueva York, Columbia University Press.

WALLACH SCOTT, Joan (1988), G*ender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press.

WALLERSTEIN, Immanuel (1974), *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York, Academic Press [ed. cast.: *El moderno sistema mundo. Vol. 1, La agricultura capitalista y los origenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1989].

WATSON, R. (1966), *The Downfall of Cartesianism. 1673-1712*, La Haya, Martinus Nijhoff.

WEBER, Max (1958) [1920], *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, Charles Scribners Sons [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2006].

WERNER, E. (1974) «Poverta' e ricchezza nella concezione degli eretici della chiesa orientale e occidentale dei secoli X-XII» en O. CAPITANI (ed.), *op. cit*.

WESTERMARCK, Edward (1924) [1906-1908], *The Origin and Development of Moral Ideas*, vol. 1, Londres, Macmillan Company.

WIESNER, Merry E. (1986), *Working Women in Renaissance Germany*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press.

______(1993), *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

WIGHTMAN, W. P. (1972), *Science and Renaissance Society*, Londres, Huitchinson University Library.

WILLIAMS, Eric (1944), *Capitalism and Slavery*, Nueva York, Capricorn Books.

WILLIAMS, Marty y Anne ECHOLS (2000), *Between Pit and Pedestal. Women in the Middle Ages*, Princeton, Marcus Wiener Publications.

WILLIAMS, Selma R. y Pamela WILLIAMS ADELMAN (1992), *Riding the Nightmare: Women and Witchcraft from the Old World to Colonial Salem*, Nueva York, Harper Collins.

WILLIAMS, Walter L. (1986), *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press.

WILSON, Charles (1965a), *England's Apprenticeship*. 1603-1763, Nueva York, St. Martin's Press

______(1965b), «Political Arithmetic and Social Change» en Charles Wilson, *op. cit*, 226-ss.

WILSON, Stephen (2000), *The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*, Londres y Nueva York, Hambledon.

WINSTANLEY, Gerrard (1649), *The New Law of Righteousness* en Gerrard WINSTANLEY, *op. cit*.

______(1941), *Works*, Ithaca, Cornell University Press.

WOOLF, Virginia (1989) [1929], *A Room of One's Own*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich Publishers [ed. cast.: *Una habitación propia*, trad. de Laura Pujol, Madrid, Seix Barral, 2002].

WRIGHT, Lawrence (1960), *Citan and Decent*, Nueva York, Viking Press.

WRIGHT, Louis B. (1965) [1935], *Middle-Class Culture in Elizabethan England*, Ithaca (NY), Cornell University Press,

YATES, Francis (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press [ed. cast.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983].

ZEMON DAVIS, Natalie (1968), «Poor Relief, Humanism and Heresy: The Case of Lyon», *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. 5, núm. 27, pp. 246-269.

ZIEGLER, Philip (1969), *The Black Death*, Nueva York, Harper and Row Publishers.

ZILBORG, Gregory (1935), *The Medical Man and the Witch During the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins Press.

ZOLKRAN, Durkon (1996), *The Tarot of the Orishas*, St. Paul (MN), Llewellyn Publications.

Imágenes

Autonomedia es un proyecto editorial sin ánimo de lucro, de trabajo voluntario y para el interés general. Autonomedia y Traficantes de Sueños agradecen a las siguientes personas y entidades el haberles facilitado las imágenes para ejercer su uso legítimo tal y como permite el dominio público: • p. 14: Jean-Michael Sallaman, 1995. • p. 20: En TACUINUM SANITATIS, MS Viena. Osterreichische Nationalbibliothek. De Sally Fox 1985. • p. 35: Londres: British Museum. • p. 50: Detalle, Collected Works of Christine de Pisan. MS Harley 4431. British Library, Londres. Sally Fox, 1985. • p. 52: Lauros-Giraudon/Art Resource, Nueva York. Richard L. Greaves *et al*. eds., 1992. • p. 58: Hans Peter Duerr, 1991. • p. 62: Hans Peter Duerr, 1991. • p. 65: Paul Carus, 1990. • p. 73: Bibliotheque Nationale de París. Marvin Perry *et al*. eds., 1981. • p. 83: Peter Cornej, 1993. • p 95: Hugh Trevor-Roper, 1968. • p. 96: Tommaso La Rocca ed., 1990. • p. 97: Paolo Thea, 1998. • p. 99: Henry Kamen, 1972. • p. 100: Cunningham y Grell, 2000.• p. 103: Hans Peter Duerr, 1991. • p. 111: Cunningham y Grell, 2000. • p. 122: Staatliche Museen Prussischer Kulturbesitz, Berlín. Richard L. Greaves *et al*. eds., 1992 • p. 125 Holinshed Chronicles 1577. Henry Kamen, 1972. • p. 137 y 138: Mendelson y Crauford, 1998. • p. 140 y 142 Lujo Basserman, 1967. • p. 144: B. I. Murstein, 1974. • p. 147. De Olwen Hufton, 1993. • p. 153: De Mendelson y Crauford, 1998. • p. 156: David Underdoum, 1985a. • p. 167: Verene Shepherd, 1999. • p. 174 y 175: Barbara Bush, 1990. • p. 178: C. D. O'Malley, 1964.

• p.180: Alfonso M. di Nola, 1987. • p. 184: Paris National Library. • p. 188: Luigi Firpo, 1972. • p. 193: Luigi Firpo, 1972. • p. 195: J. B. Russell, 1980. • p. 198: París, Biblioteque Nationale. J. B. Russell, 1980. • p. 202: Henry Kamen, 1972. • p. 203: Richard Sennett, 1994. • p. 216: Marguerite Kay, 1969. • p. 217: Hans Peter Duerr, 1991. • p. 218: Jean-Michel Sallaman, 1995. • p. 236: Barbara Rosen, 1969. • p. 244: De J. B. Russell, 1980. • p. 250: Kors y Peters, 1972. • p. 253: Alfonso Di Nola, 1987. • p. 256: Richard L. Creares ed., 1992. • p. 258: Alfonso Di Nola, 1987. • p. 261: J. B. Russell, 1980. • p. 265: Jean-Michel Sallmann, 1995 • p. 268: J. B. Russell, 1980. • p. 269: Jeremy Kingston, 1976. • p. 277: Louis Spence, 1920. • p. 280: Allen y Hubbs, 1980. • p. 283: Kors and Peters, 1972. • p. 285: Albert Boime, 1995. • p. 294 y 295: Johann Ludwig Gottfried, 1630. • p. 300 y 303: Steven J. Stern, 1982. • p. 316: Rupert Christiansen, 1994.